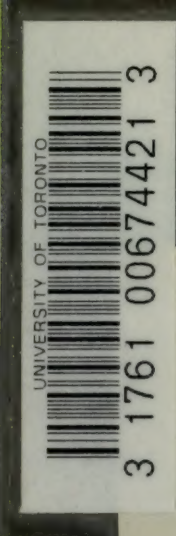
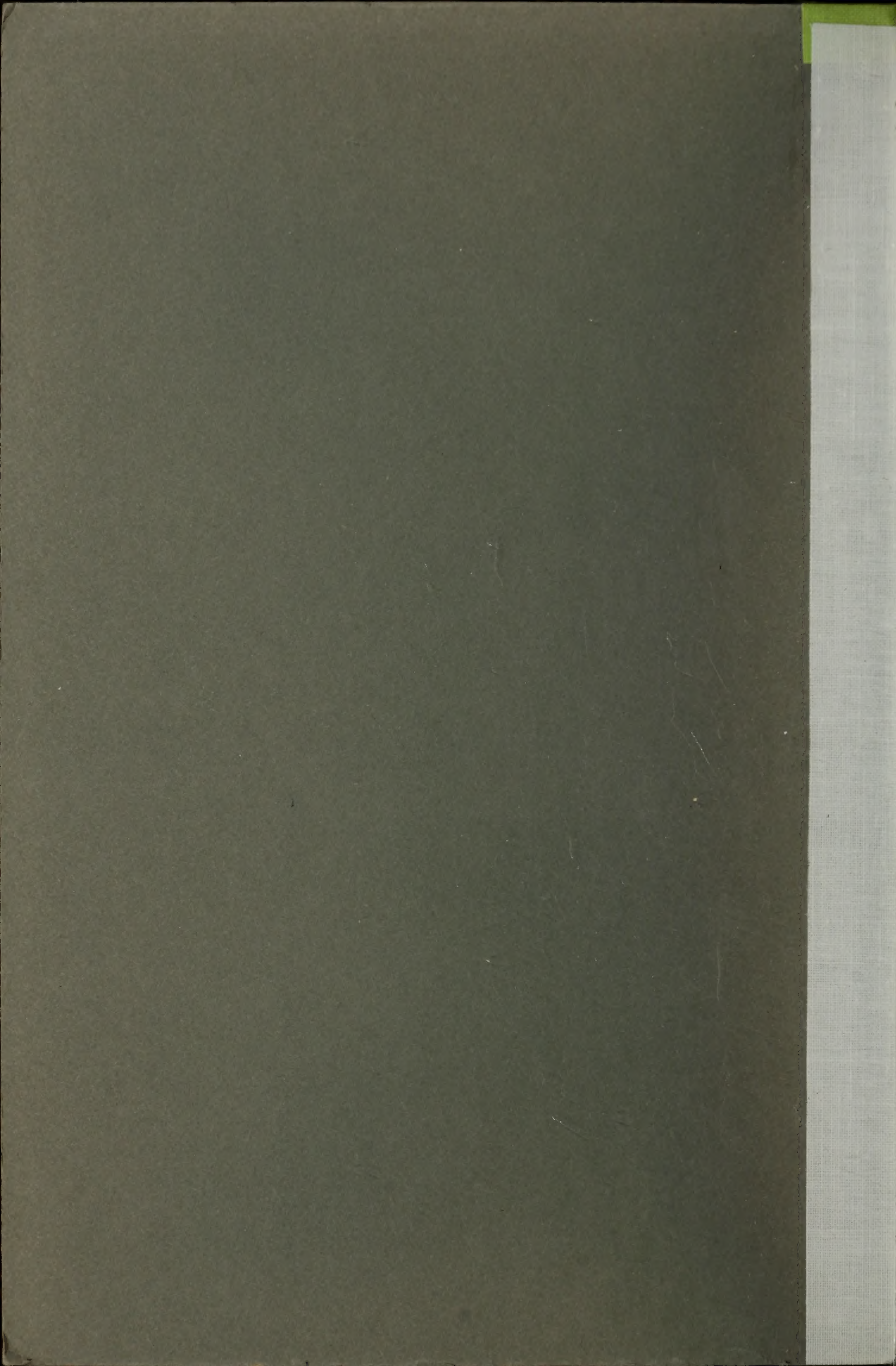
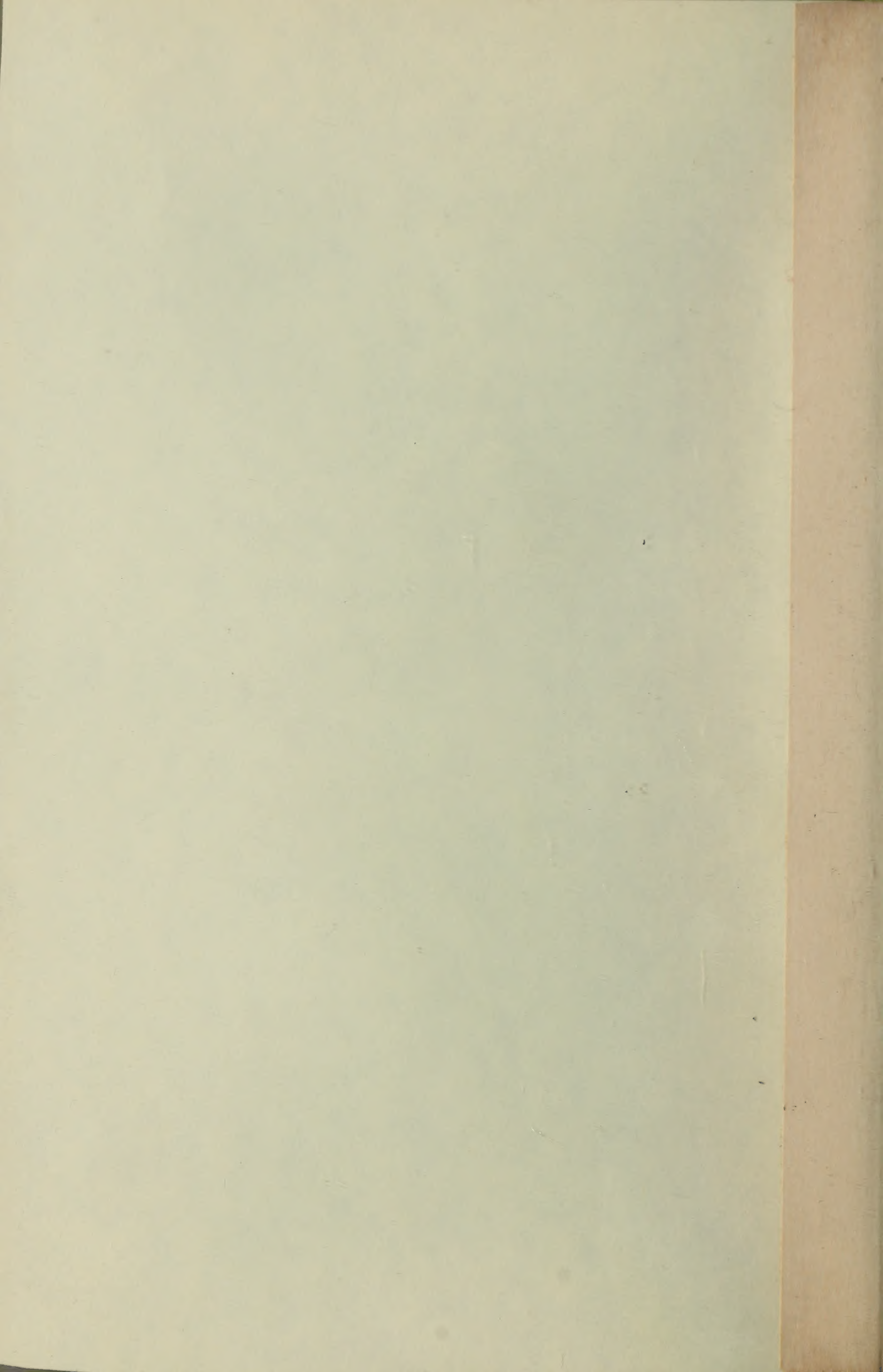


Kugler, Lothar
Der Begriff der Erkenntnis





Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham.

Ein Beitrag zur Geschichte mittelalterlicher Noëtik.

Inaugural - Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer hohen philosophischen Fakultät

der

Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt

und mit deren Genehmigung veröffentlicht

von

Lothar Kugler.

Freitag, den 28. Februar 1913, vormittags 10 1/2 Uhr

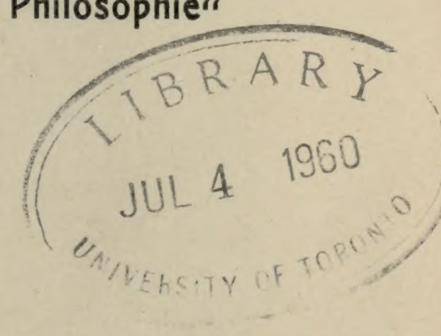
in der Aula Leopoldina

Vortrag:

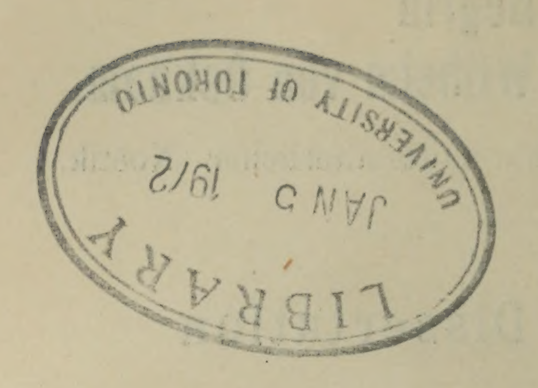
„Die Erkenntnislehre der Spätscholastik in ihren Beziehungen zur Noëtik neuerer Philosophie"

und

Promotion.



Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1913



Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms Universität zu Breslau.

Referent: Prof. Dr. Matthias Baumgartner.

Examen rigorosum: 12. Juni 1912.

Herrn Professor

Dr. Matthias Baumgartner

in Verehrung und Dankbarkeit.

Inhalts-Verzeichnis.

Vorliegende Dissertation stellt etwa den sechsten Teil der Gesamtstudie dar, welche demnächst im Druck erscheinen soll. Zur Orientierung über die Stellung des folgenden Abschnittes im Rahmen des Ganzen sei eine knappe Inhaltsangabe beigefügt:

duation. Materie und Form, Essenz und Existenz. c) Zur Erkenntnispädagogik.

Ist Ockham Nominalist?

a) Zur Geschichte der Begriffe Nominalismus und Intentionalismus. b) Präzisierung des Ockham'schen Standpunktes.

Die Kategorien.

Einteilung der Kategorien; ihre erkenntnis-theoretische Valenz, Kategorie und Begriff.

a) Substanz und Accidens. b) Die Qualität. c) Ueber einige der relativen Kategorien sowie über die accidentelle Kategorie der Quantität: α) Die Erkenntnis der Causalrelationen als Synthesis. β) Sind die Relationen dinglich real? γ) Erkenntnis der Causalrelationen. δ) Die Finalursächlichkeit. ε) Die Quantität. ζ) Zeit, Bewegung, Ort und Zahl.

Der Einfluss des Conceptualismus auf die Naturphilosophie; die Lehre vom Kontinuum:

a) Der Punkt. b) Linie und Fläche.

Endergebnis.

B. Wissenschaft und Wahrheit.

Die Principien als logische Fundamente des Wissens und der Begriff der Wissenschaft.

a) Die notitia evidens. b) Die notitia per se nota. c) Die Fundamentalsätze der Einzelwissenschaften. c) Wissenschaftsbegriff und Quellen der Wissenschaft.

α) Wissenschaft auf Grundlage der Deduction.

β) Induction, Erweiterung des Wissensbegriffs und Methodik des experimentellen Verfahrens.

γ) Zusammenfassung.

Die Wahrheit und ihre Kriterien.

Wissenschaft als Symbolismus.

a) Begründung der Scheidung von rationaler und realer Wissenschaft. b) Die erkenntnistheoretische Funktion der Supposition. c) Das Problem der gegenständlichen Geltung unserer Erkenntnis. Der Begriff als natürliches Symbol. d) Intuitives und abstractives Wissen; complexe und incomplexe Begriffe. Endgültige Lösung des Problems der Gegenständlichkeit. e) Bedeutung der Begriffe für die Wissenschaft.

Das Gesetz der Oekonomie, Fehlerquellen und kritischer Nachtrag. (Zur subjectiven Erkenntnisgewissheit. Die Erkenntnisstufen nebst deren Objecten, Bedingungen der vollkommenen Erkenntnis.)

Dritter Teil.

Grenzen der Erkenntnis.

Schluss.

Zur Begriffslehre des Wilhelm von Ockham.

Die Universalientheorie.

a) Historische Anbahnung des Conceptualismus durch den gemässigten Realismus und durch die antirealistischen Strömungen.

Ockhams Lösungsversuch des Universalienproblems war durch den historischen Entwicklungsgang der diesbezüglichen Theoreme gleichsam im voraus die Wegrichtung gewiesen. Der extreme Realismus fand bei den Denkern nach Thomas immer weniger Verständnis, ja man konnte seine excessive Fassung nicht einmal in ihrer historischen Bedingtheit würdigen. So lesen wir z. B. bei dem Scotusschüler Franciscus de Mayronis[1]: . . . Aristoteles imponit Platoni separationem realem, et Aristoteles attribuit ideis quattuor conditiones, quas videtur negasse Plato. Prima est singularitas . . . Secunda, quod esset ens actu existens. Tertia, quod esset separata localiter, scilicet in aere. Quarta, quod mensuraretur tempore vel aliqua alia mensura, sicut existentia. Plato autem videtur illas conditiones omnes negasse ab eis. . . Sed quare Aristoteles voluit sic facere una assignatur voluntas, quia habuit invidiam contra eum, sicut apparet in aliis. Imponit enim sibi, quod opinio Platonis fuit: quod melius esset, quod omnia essent communia; et arguit contra eundem de uxoribus. Et tamen certum est, quod licet Plato illam opinionem teneret, quantum tamen ad uxores non tenuit, sed solum de aliis . . . Aristoteles fuit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, quia nescivit abstrahere, et ideo pessimam metaphysicam fecit . . . Zu dem: „nescivit abstrahere“ findet sich auf demselben Blatt noch

eine andere „artige Bemerkung“, die wir nicht glauben unterdrücken zu sollen; da heisst es: Qui . . . . grossi sunt intellectus, difficulter intelligunt; et solum est: quia nesciunt abstrahere. Damit kommt aber Aristoteles bedenklich in den Verdacht der Begriffsstützigkeit!

Auch dem Denker, den Ockham, wie wir anderenorts bewiesen, erst kurz vor Vollendung des I. Buches seines Sentenzencommentars kennen lernte, auch Aureolus gilt der platonische Realismus als eine Ungeheuerlichkeit und als ödes Geschwätz;[2.] Durand charakterisiert, nachdem er Plato gegen Aristoteles in Schutz genommen[3.], die Annahme einer realen Existenz der „universalitas“ in den Dingen geradezu als Possenreisserei;[4.] Ockham endlich schreibt[5.]: . . . quod res extra concepta, sive intellecta est passio animae isto modo, quo ponunt aliqui, quod praeter res singulares sunt res universales, et quod res particulares conceptae sunt subjecta propositionum singularium, et quod res universales sunt partes propositionum universalium. Sed opinionem istam (quantum ad hoc, quod ponit aliquas res esse extra praeter singulares existentes in eis) reputo absurdam et destruentem totam philosophiam Aristotelis, et omnem scientiam et veritatem et rationem, et est pessimus error in philosophia et reprobatur ab Aristotele 7. metha., et tenentes eam sunt inhabiles ad scientiam capescendam.

Zwar konnte man sich noch nicht gleich in allem von einer an den Realismus anklingenden oder in ihren Consequenzen zu ihm führenden Lösung losmachen, aber auch der gemässigte Realist ward sich immer deutlicher bewusst, „dass die Universalien wenigstens in einer dualistischen Nebenstellung neben einem realen Sein auf subjektiver Seelentätigkeit beruhen[6.] und im Urteil praedicativ auftreten“, ein Moment, welches z. B. insbesondere „Alexander von Alessandria, Radulph Brito auch Aegidius, Johannes Jandun, Antonius Andreas und Baconthorp hervorhoben; ferner dass diese subjektive Seite an den Universalien das Entscheidende sei, trafen wir bereits bei Durand, Burleigh, Armand und Gratiadei; und endlich, dass die subjektive Funktion wesent-

lich im Sprachausdrucke und der Namenbezeichnung wirke, hatten schon Durand und Armand wenigstens zugegeben, sodann aber Aureolus förmlich als Prinzip ausgesprochen.“ [7]

Ockhams Versuch krönte all diese Bestrebungen, indem er die conceptualistische Lösung [8] so zu sagen zum Brennpunkt seines ganzen Systems machte.[9] Gewiss war es die klare psychologische Analyse, welche Ockham bei seiner Lösung der Universalienfrage die Wege wiess [10]. Einen weiteren schwerwiegenden Faktor erkennen wir in der neuen Suppositionslogik, die ihrerseits zum conceptualistischen Terminismus drängte.

Ockham selbst ist sich klar bewusst, wie der erwähnte historische Prozess seinen terministischen Conceptualismus bedingte. Bisher hat er uns die Theorien angeführt, welche die Universalien als untereinander und von den Individuen real verschieden hinstellten, oder einen bloss formalen Unterschied zuliessen. Jetzt greift er, „alles bisher Gesagte in der Frage, ob das Universale überhaupt in irgend einer Weise sachlich ausserhalb der Seele existiere zusammenfassend,“[11] einige (zum Teil schon erwähnte) Lehrmeinungen heraus, ohne leider immer die Namen ihrer Vertreter zu nennen. Dabei stellt er vorerst jene Elemente in den Vordergrund, die vom Realismus immer mehr abführen mussten. Alle Ansichten stimmen nämlich in dem wichtigen Punkte überein, dass das Universale und das Singulare ein und dasselbe objektive Ding ist, das sich nur durch die Betrachtungsweise unseres Intellekts [12] unterscheidet. [13] Aber nachdem unser Magister nochmals auf das diesen Meinungen Gemeinsame hingewiesen,[14] bemüht er sich dann allerdings auch hier wieder zu erweisen, wie trotz allem dem Universale eine Art von bewusstseinstranscendenter Realität bleibt. [15]

Folgende Theorien seien im engstem Anschluss an den Text erwähnt:

1. Die Vertreter der ersten Meinung behaupten, dass die Gattung in sich nicht einfach wäre, [16] sondern ihrer Natur nach in Species zerfalle. Sie hat also nur

im Intellekt ihren Einheitsgrund und subsistiert in den Individuen nicht als einheitliches Genus, sondern geteilt in die Formen der in ihr enthaltenen Species. Dagegen ist die Species aus sich und in sich selber einheitlich und so ein Universale. Die Form der Species im Einzelding jedoch ist kraft des Individuationsprinzipes particulär; und beide Formen, sowohl die Spezies wie das Genus subsistieren real, wiewohl in verschiedener Weise im Einzelindividuum. [17.]

2. Thomas und Duns vertraten nach Wilhelms weiterer Darlegung die Ansicht, dass die Dinge „secundum esse in effectu" singulär, aber „secundum esse in intellectu" universell seien, so dass ein und dasselbe Einzelobjekt — je nach der Betrachtungsweise — bald ein Einzelnes, bald ein Allgemeines wäre. [18.]
3. Endlich ist nach der Meinung „einiger Moderner", die sich auf Avicenna berufen, dasselbe Ding „sub uno conceptu" universal und „sub alio conceptu" wieder singulär d. h. jedes Ding ist ein Einzelnes und als solches singulär, je nachdem es aber unseren Intellekt als Objekt zu confusem oder klarem und deutlichem Erkennen veranlasst, ist es bald ein Universale, bald ein Singulare. Sie meinen daher, dass die verschiedene Rangordnung dem Ding kraft seines Verhältnisses zu unserem Erkenntnisvermögen (real) zukommt und nicht nur in der Prädikationsweise allein besteht [19.].

Wir sehen unschwer, worauf es bei allen diesen Lösungen eigentlich ankommt. Man proiciert den Begriff als ein in irgend einem Belange reales Moment in die Welt der Dinge. Denn wie könnte man sonst auf objektive Dinge kommen, wenn man den Begriff in seine Teile zerlegt; [20.] erfassen wir doch im Allgemeinbegriff das Wesen, die Substanz der Einzeldinge und deshalb muss dieser eine bewusstseinstranscendente Realität sein. Widrigenfalls wäre ja auch jedes objektive Erkennen ausgeschlossen, denn sind die Universalien nur rein subjektiv, so werden sie sich in verschiedenen Subjekten anders vorfinden und

wir bekämen soviele Substanzen als denkende Individuen[21]. Die Erkenntnis des Universale ist ferner die Bedingung der Möglichkeit für die Erkenntnis des Individuums, weil das Allgemeine im Einzelnen einen Wesensbestandteil bildet[22]. Obendrein berief man sich gern auf Aristoteles, Boethius, Averroes, Thomas und auf andere Autoritäten[23], um den realistischen Grundgedanken zu stützen.

Dass Autoritäten die Meinung Ockhams nur wenig beeinflussen können, zeigt eine charakteristische Stelle des Prologs.[24] Trotzdem bemüht sich unser Sententiarier, die beigebrachten autoritativen Lehrmeinungen in seinem Sinne zu deuten,[25] was bei dem zwiefach orientierten Standpunkt der angeführten Denker mehr oder weniger leicht durchführbar erscheint, je nachdem man bald die realistischen, bald die conceptualistischen Tendenzen in ihrer Darstellung mehr hervortreten lässt.

b) Die sachlichen Grundlagen des Conceptualismus.

Weit mehr als die Polemik mit Autoritäten interessieren uns die inneren Motive, die Ockham selbst eine noch so gemässigte Form des Realismus unannehmbar machten.[26] Ausser den psychologischen Momenten, die wir schon anderen Orts gewürdigt, war es die Erkenntnis, dass wir:

1. im Allgemeinbegriff zwar das Wesen der Dinge geistig erfassen könnten,[27] wenn anders es überhaupt erkennbar ist, dass aber die Universalien nicht die Substanzen der Dinge sind,[28] sondern
2. nur die natürlichen Zeichen für eine Gruppe von Einzeldingen,[29] die
3. als bewusstseinstranscendente Realitäten einander nicht über- und untergeordnet sind, wie die Begriffe am Baum des Porphyr.[30] Ist aber
4. die Hierarchie der Begriffe nichts a parte rei Reales, so muss sie eine Schöpfung unseres urteilenden Denkens sein,[31] mit anderen Worten : die logische Theorie vom Urteil wird auf eine andere Basis gestellt — so

eng hängt nämlich die Suppositionslehre mit Ockhams Conceptualismus zusammen. Dazu kam noch

5. die Grundüberzeugung, dass alles Existierende dinglich sein müsse, was ja schon Avicenna[32] behauptet hatte, und dass daher jedes bewusstseinstranscendente Objekt singulär sei, und ausser dem Individuum nichts existiert, welch letztere Position der zum Conceptualismus neigenden Tendenz innerhalb des Aristotelismus entspricht[33].

Auf dieser Grundlage fussend, sucht Ockham die Schwierigkeiten der Realisten zu lösen. Wenn man z. B. behauptet, die Erkenntnis des Universalen sei Bedingung der Möglichkeit für das Individualerkennen, so sei dies nur richtig, wenn wir dabei das Universale im Auge haben, insofern es personaliter supponiert; denn wenn „Socrates läuft", so wird natürlich auch Socrates, insofern für ihn der Begriff „Lebewesen" personaliter supponiert, laufen, und ich muss, wenn ich Socrates erkenne, auch den Erkenntnisinhalt des pro re supponierenden Begriffs „Lebewesen" (d. h. eben Socrates!) erfassen. Fehlerhaft aber ist die Annahme, falls man dabei mit den Realisten an die suppositio simplex denkt. Denn ich kann Socrates sehr wohl erkennen, ohne vorher von dem Allgemeinbegriff: „Lebewesen" Notiz zu nehmen.[34].

c) Zur Psychologie des Ockham'schen Denkens.

Jetzt endlich haben wir uns durch das Gestrüpp einer zum Teil recht scharfsinnigen, oft aber abstrusen und spitzfindigen Kritik hindurch gearbeitet und glauben schon die endgültige Lösung zu wissen: das Universale ist nichts a parte rei Reales, es ist etwas rein Subjektives, Bewusstseinsimmanentes. Und wirklich ist dies auch Ockhams Ansicht, soweit er sie selbst als ein gesichertes Ergebnis verfechten zu dürfen glaubt[35]. Man fühlt an dieser Stelle eine gewisse Abspannung seines subtilen Geistes, ein selbstzufriedenes Ausruhen, ja eine Art von Interesselosigkeit, wie wir sie nach Prantls[36] und Hermelinks[37] richtigen Fest-

stellungen bei ihm öfters bemerken, wenn es sich um spinöse Fragen der Metaphysik handelt, die mit seinen hauptsächlich logisch orientierten Problemstellungen nicht in greifbaren Zusammenhängen stehen. [38]

Zwar spinnt er den Faden seiner Untersuchung weiter, aber er begnügt sich im wesentlichen damit, uns von der erreichten Höhe die verschiedenartigen Aussichten zu weisen, ohne uns die befriedigende Selbstgewissheit einer definitiven Lösung zu geben. Trotzdem werden wir auch im Folgenden auf wichtige und für sein System bedeutungsvolle Momente stossen, so dass es gerechtfertigt erscheint, Ockhams weiteren Gedankengang genauer zu verfolgen.

Wir mussten hier diese scheinbar nebensächliche und doch zu Ockhams Verständnis nicht unbedeutsame Anmerkung auch im Hinblick auf unser historisches Interesse an der späteren Entwicklung innerhalb der Schule der moderni einflechten; denn bei den „Neuerern" artete die logische Prävalenz und Hegemonie zu einem Despotismus ärgster Art aus, so dass die Pflege der Philosophie in virtuoser Praxis aufging. Gerade dies aber bedeutet ihren Tod, nur die gleissende Hülle blieb erhalten.[39] Die durch Ockham angebahnte Entfremdung zwischen Logik und Metaphysik (Prantl Bd. III. S. 334) führte nämlich zur völligen Loslösung der Logik von der Metaphysik, und zu einem Formalismus schlimmster Sorte. Der Begriff war nicht mehr ontologisches, sondern ausschliesslich „sermocinales" Problem. [40]

Wenden wir uns wieder zur Universalienfrage; Wilhelm trägt uns im Folgenden einige Ansichten in ungeordneter Reihenfolge und ohne jegliche logische Gruppierung vor. Wir führen sie hier unter dem Gesichtspunkt ihrer innern Wahrscheinlichkeit geordnet an, wodurch der Ueberblick über den chaotischen Complex von Meinungen bedeutend erleichert wird.

d) Die Ansicht von der willkürlichen Festsetzung der Universalien als Symbole.

Gänzlich zu verwerfen ist die Lösung, welche die Universalien als künstlich supponierende Zeichen fasst. Nicht

durch willkürliche Festsetzung, sondern kraft ihrer Natur sind sie Symbole für die Einzeldinge; würden doch sonst Gattung und Art reine Erfindungen der Menschenlaune sein, die dann ebenso selbstherrlich die bewusstseinstranscendenten Substanzen, ja Gott als völlig gleichwertige Universalien ansprechen könnte. [41]

e) Gemeinsames Merkmal der übrigen möglichen Ansichten.

Die nun folgenden Ansichten stimmen mit Ausnahme der Hypothese vom Fictum darin überein, dass das Universale eine bewusstseinsimmanente, wirklich reale[42] Qualität sei. Alle aber sind in der Annahme einig, das Universale sei etwas rein Psychisches[43] und könne infolge der Aehnlichkeit mit den Aussendingen für diese als ihr natürliches Symbol supponieren; insofern ist es eben ein „Universale.“

f) Das Universale als species intelligibilis.

Am unwahrscheinlichsten erscheint Ockham die Theorie von den Species als repraesentative Universalsymbole für die unter den jeweiligen Begriff fallenden Dinge. Denn wir haben erkannt, wie erstens die Setzung einer solchen Species gegen die Maxime der Oekonomie verstösst, ja einen unendlichen Regress involviert. Zweitens aber würden Species in der Seele beharren, auch wenn dieselbe nicht tätig ist, und wir kämen dann zur Annahme, es gäbe Propositionen in unserem Intellekt, auch ohne dass er denkt, was absurd ist. Endlich verstösst auch diese Annahme gegen die als richtig erkannte erkenntnisgenetische Theorie von den Universalien als Einsichten, die wir durch ein abstraktives Verfahren gewonnen haben. [44]

g) Das Universale eine reale Qualität der Seele verschieden von der „intellectio“.

Eine andere schon wahrscheinlichere Ansicht geht dahin, dass das Universale eine bewusstseinsimmanente Realität sei (ens, qualitas), welche auf die intellectio folge, von ihr real verschieden sei, und die infolge ihrer Aehnlichkeit

mit dem Aussenobjekte für dieses kraft ihrer Natur supponieren könne und insofern universal sei, als sie sich in gleicher Weise auf alle unter den Begriff fallenden Objekte bezieht, so dass die Dinge in ihr gegenständlich erfasst würden. [45]

Wenngleich nun diese Meinung durchaus möglich ist, [46] so ist sie doch nicht sehr probabel. [47] Denn es spricht erstens der Umstand dagegen, dass auch Aristoteles [48] im Intellekt nur dreierlei: dispositio (potentia), habitus und passio (actus) unterscheidet; [49] zweitens leuchtet auch gar nicht ein, wie diese Qualität für den Intellekt Objekt werden könne. [50]

Und doch neigt Ockham dann wieder stark zu dieser Lösung [51] und wehrt schwächlich, aber mit umso grösserer Animosität [52] die Argumente, welche er gegen die reale d. h. dingliche Existenz der Universalien selbst vorgebracht, nun von seiner eigenen These, die die Realität des Allgemeinen im Intellekt annahm, ab. [53] Wir erblicken in dieser Lösung, durch die sich Ockham offenbar des Gedachten vergewissern wollte, indem er es in der Psyche als „Reale" concretisierte, einen ähnlich naiven Missgriff, wie er dem Realismus, der den Begriff in die Dinge steckte oder selbst verdinglichte, eigen war.

h) Das Universale als intentionales Sein: das Fictum.

Mit der schon erwähnten Ansicht von der Fassung des Universale als Species [54] eng verwandt ist die Lehre vom Fictum (figmentum ydolum); [55] nach dieser Theorie sind die Begriffe nicht reale Qualitäten der Seele, sondern besitzen nur insofern ein Sein, als sie erkannt werden, so dass ihre blosse intentionale Wirklichkeit geradezu in dem Erkanntwerden liegt, „sie sind", wie Schwarz [56] treffend bemerkt, „weder im Bewusstsein, noch ausser dem Bewusstsein,[57] sondern für das Bewusstsein da." Mit anderen Worten: sie besitzen nicht objektive Realität im Subjekt, sondern bloss subjektive Realität im — oder besser fürs Subjekt. Das figmentum bildet gleichsam als subjektiver Denkvorwurf eine Parallele[58] zu dem Objektsein extrapsychischer

Realitäten. Es ist wie das subjektive Spiegelbild dem objektiven Gegenstand, also den jeweilig unter den Begriff fallenden Dingen, ähnlich. Denn der Intellekt fingiert beim Anblick eines Gegenstandes einen diesem adäquaten, der nirgends existiert, so wenig als ein Kunstwerk, das der Künstler in seiner Seele trägt, irgendwelche reale Existenzweise hat, ehe es durch des Meisters schöpferische Kraft in die Erscheinung getreten und realisiert ist. Wäre nun unser Intellekt in der Lage zu schaffen, so würde das Fictum das Vorbild (exemplar) abgeben, der geschaffene Gegenstand aber wäre dem früher wahrgenommenen Ding gleich, nur der Zahl nach verschieden. Das Vorbild kann man Universale nennen, weil es eben kraft seiner Natur [59] als „exemplar“ sich in gleicher Weise auf alle unter den Begriff fallenden (indifferenter respiciens) [60] Einzeldinge beziehen lässt, da es infolge seiner Aehnlichkeit für alle supponieren kann. [61]

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen. Das Universale wird als Fictum d. h. als „anschauliche Einzelvorstellung“ [62] von intentionaler Existenz definiert, sein Wesen ist also Vorstellung — „vorgestellt werden“. Damit aber läuft unser Sententiarier Gefahr, den specifischen Unterschied zwischen Denken und Vorstellen zu verwischen.

Prantl meint, wir befänden uns auf einem Gebiet des „bedenklichen Schwankens“ und nennt das Fictum ein „zweischneidiges Ding“. [63] Selbst die Bestimmung desselben als „esse intentionale“ nimmt Ockham wieder mit der unbeantwortet gelassenen Fragestellung zurück, ob das Idolum etwas Objektives oder bloss etwas Subjektives wäre [64]; ja er fordert manchmal geradezu dessen objektive Realität. [65] Dieses Schwanken involviert natürlich einen unklaren Begriff der Objektivität selbst, ein Umstand, welcher deshalb von erhöhtem Interesse ist, weil er die Umbiegung des ontologisch-apriorischen in den anthropologisch-aposteriorischen Gottesbeweis durch die Verdinglichung des Begriffs bedingte und so in der Geschichte (Descartes) und

Auffassung [66] des ontologichen Argumentes eine gewichtige Rolle gespielt hat.

Fassen wir das Idol dinglich auf, so stehen wir wieder auf dem Standpunkt der vorangehenden Theorie; ist es aber etwas Subjektives, so erhebt sich die Frage, ob denn überhaupt etwas subjektiv existieren könne, ohne irgendwie und irgendwo objektive Realität zu beanspruchen. Muss nicht also .das Fictum auch in diesem Falle letzten Endes im denkenden Geist objektiv sein, da ja alles Seiende entweder eine Substanz oder ein Accidens sein muss? Darauf antwortet Wilhelm mit dem Hinweis auf die subjektive Existenzweise der geschaffenen Dinge im Geiste Gottes, ehedem die Welt war. Ebenso meint er, könnte der endliche Intellekt ein rein subjektives Idol bilden (aliquid fingi). Substanz und Accidens sind nur in den bewusstseinstranscendenten Einzeldingen objektiv real, insofern diese allein entweder Substanzen oder Accidentien sind. Die in der Seele existierenden subjektiven Gebilde sind weder Substanzen noch Accidentien. [67]

i) Motive für die Theorie des Fictum.

Was aber konnte Ockham eigentlich veranlassen, den Begriff „Fictum“ überhaupt einzuführen. Denn die Autorität des hl. Augustin, auf welche sich unser Sententiarier [68] hier besonders beruft, kann höchstens eine Veranlassung zur Aufstellung dieser Theorie gewesen sein, welche nicht mehr ins Gewicht fällt wie etwa die negativen Hinweise eines Scotus.[69] Den sachlichen Grund erläutert Wilhelm selbst folgendermassen:

Das Figment kann nicht eine objective Realität sein. Sonst wären phantastische Vorstellungen, wie die Chimären und Fabeltiere, objektive Dinge. Desgleichen müssten die Gegenstände der Logik (Urteil, Schluss etc.) dinglich sein, während doch im Gegenteil die Gegenständlichkeit der logischen Objekte allein auf ihrem Erkanntwerden beruht. Aehnlich verhält es sich mit dem Kunstwerk im Kopfe des Künstlers oder mit der Kreatur im Geiste Gottes vor der

Schöpfung. Ja wir finden den Gedanken des nur subjectiven Fictums latent in der Scheidung der Real- von den Idealrelationen, in der implicite das subjektive Sein der letzteren behauptet wird. Desgleichen rechtfertigt die übliche Einteilung der Intentionen in erste und zweite, sowie die aristotelische Distinktion des ens in anima und des ens extra animam, die Lehre vom Fictum als nur subjektivem Gebilde. Die Figmente zerfallen daher in solche, welche für Dinge supponieren und in solche, welche dies nicht tun. [70] Wir sehen, es handelt sich darum für unsere Allgemeinbegriffe, besonders für jene, welchen nichts Reales zu entsprechen scheint, Objekte zu finden, für die sie supponieren können. Diese Objekte sind nun in den intentionalen Ficta gefunden. Durch die Gleichsetzung von Begriff und Figment ist aber eine nicht zu unterschätzende erkenntnistheoretische Schwierigkeit aufgerollt: ob wir nämlich mit Hilfe solcher von den Objekten so grundverschiedener Idole objektiv d. h. Dinge erkennen. Hier muss wieder das altbewährte Mittel der natürlichen Suppositionsfähigkeit helfen. Trotzdem fühlt Ockham die Schwäche dieser Position. [71] Es ist daher wichtig zu betonen, dass Wilhelm über diese Theorie selbst hinauszuwachsen suchte und eine andere Lösung des Problems wenigstens empfahl. Muss man sich doch „mit Recht wundern, dass ein scharfer Denker nicht auf den Unterschied zwischen Bildern und Begriffen und nicht mehr auf die Natur des Abstraktionsvermögens geachtet hat“ [72].

j) Die Identität von universale, conceptus und intellectio.

Damit stehen wir vor der letzten Wendung innerhalb unseres Spezialproblems. Vor allem müssen wir hervorheben, dass Ockham die neue Theorie trotz aller Bedenken und Reserven [73] als die wahrscheinlichste bezeichnet [74] und so die früheren unzulänglichen Versuche wenigstens einigermassen überwindet.

Wozu denn auch ein Fictum annehmen, wo doch Objekt und Verstandestätigkeit zur Hervorbringung wahrer Ur-

teile genügen, während obendrein gerade das Fictum die dingliche Erkenntnis behindern und in Frage stellen könnte, indem es sich zwischen Objekt und Subjekt wie eine Scheidewand einschiebt. Wir müssen also den Begriff als actus intelligendi definieren, mag er sich nun auf eine oder mehrere Dinge oder auf Begriffe beziehen (intentio prima et secunda).[75] Es ist eine reale Qualität[76] der Seele, welche mit der Verstandestätigkeit selbst identisch ist[75] und die ihrer Natur nach für Dinge supponierend gegenständliche Erkenntnis ermöglicht.[76] Gedachtes und Denken fallen zusammen.[77]

Abschliessende Erörterungen.

a) Universale, terminus, intentio, nomen, syncategoreuma propositio, verbum mentis . . .

Wir haben die Lösung der Universalienlehre als Lösung der Begriffslehre überhaupt behandelt, und dies bedarf hier einer Rechtfertigung. Denn der Begriff „intentio“ (synonyme Namen siehe Anm. 78) und „universale“ decken sich nicht, vielmehr ist ersterer an Umfang grösser und schliesst letzteren ein. Intentio bedeutet nämlich nichts weiter als „das gedankenhafte Sein des appercipierten Objektes im menschlichen Intellekte“.[79]

Von noch grösserem Umfang ist der Begriff „terminus“, der bei Ockham im weiteren Sinn alle Teile einer Proposition, oder zweitens jegliches Incomplexe, im engeren und eigentlichen Sinn jedoch soviel wie Fundamentalglied de Proposition, also Subjekt oder Prädikat bedeutet.[80] Terminus und Propositio brauchen nicht gedanklich zu sein; sie sind nach Boethius in scripto aut in voce aut in mente. Im letzteren Fall allein deckt sich der terminus, als terminus conceptus mit der passio animae, der intentio. Ueber die verschiedenen Arten der Signification der Termini und die sich anschliessenden Regeln gehen wir hinweg.[81]

Das Universale ist, wenn wir vorläufig vom „Allgemeinwort“ absehen, wie wir schon andeuteten, stets eine intentio,

— aber nicht jede intentio ist notwendig ein Universale. Denn unter Universale verstand man sowohl die fünf Prädicabilien Theophrast's und Porphyrs als auch überhaupt den Allgemeinbegriff z. B. Mensch, Tier etc. Im ersten Fall handelt es sich um Aussagen über Begriffe (secundae intentiones), im zweiten um Aussagen über Dinge (primae intentiones). Die Intentio dagegen entspricht dem Allgemeinbegriff wie dem Individualbegriff. Allerdings müssen wir dabei den Ausdruck „Begriff" recht weit fassen, insofern Vorstellung und Begriff in der passio animae nicht hinreichend scharf getrennt erscheinen; wir werden also etwa von „Bewusstseinszustand im Gebiet des Vorstellens" sprechen können. [82]

Dass wir aber trotzdem ein Recht hatten, an Hand des Universale die Begriffslehre überhaupt darzustellen, erhellt daraus, dass Ockham nicht nur vom Allgemeinen, sondern auch von den Intentionen, also von der Intentio schlechthin, dieselben [83] Bestimmungen gelten lässt, nur dass er sich hier noch entschiedener gegen die Annahme eines Fictum [84] und für die Identität der Intentio mit dem actus intelligendi [85] ausspricht als beim Universale. Wir glauben also durch unsere Darstellungen nur unnötige Wiederholungen vermieden zu haben; dass wir aber den engeren Begriff des „universale", nicht den weiteren der „intentio" in den Brennpunkt der Erörterung stellten, ist durch die bedeutsame und ausgezeichnete Stellung des Allgemeinen gerechtfertigt.

Der erwähnten Scheidung der Begriffe geht die Scheidung der Worte in nomina primae und secundae impositionis analog. Wir verweisen an dieser Stelle auf das Schema, in Anmerkung 86, welches übersichtlicher und daher müheloser in die Terminologie einführt als das unanschauliche enumerative Verfahren des Textes.

Es wurde schon erwähnt dass das „Syncathegoreuma" kein „terminus" im engeren Sinn des Begriffs ist. Es steht vielmehr in der Mitte zwischen Wort und „intentio", insofern es der Begriff eines an sich sinnlosen Wortes selber ist, also ein natürliches Zeichen für ein willkürliches dar-

stellt.[87] Es bildet so den Kreuzungspunkt von Logik und Grammatik, deren innere Beziehung trotz der gegenseitigen Entsprechung eine vermittelte ist. Dies wird uns durch Redewendungen, die an den extremsten Nominalismus erinnern, zum Bewusstsein gebracht, wenn Wilhelm z. B. die „vox" an sich genus und species nennt.[88] und den Wortsatz an sich ohne das tatsächliche in Beziehung-Setzen zur mentalen Proposition, also ohne ideologische Vermittlung für wahr oder falsch hält.[89] Er will allerdings damit keineswegs dem extremsten Nominalismus Ausdruck geben, sondern sucht nur zu zeigen, dass Wort und Wortsatz an sich willkürliche[90] Zeichen der Dinge sind, wie „intentio" und „propositio mentalis" an sich natürliche Symbole.[91] Gomperz[92] urteilt daher richtig, wenn er schreibt, dass Ockham „nur einerseits die Aussagelaute, andererseits den Aussageinhalt als Zeichen für die Aussagegrundlage gelten lässt und daher die Beziehung zwischen Aussagelaut und Aussageinhalt — gewiss mit Unrecht — nur als eine vermittelte betrachtet." Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, schreibt Augustin[93]. Ockham versteht dies nach dem Gesagten dahin: quod verbum vocale significat verbum mentale, sed verbum vocale non significat aliquid subjective existens in intellectu, sed tantum quod intelligitur ab intellectu, quia significat per se rem extra[94] . . . .

Da er nun nicht bloss ein gesprochenes „Worturteil", sondern auch eine diesem voraufgehende[95] aus Intentionen zusammengesetzte propositio mentalis kennt, so dürfen wir ihn mit Prantl[96] einen Conceptualisten des Urteils nennen. In diesem werden „Subjekt und Prädikat vorstellungsweise auseinandergehalten, aber auf ein und dasselbe Seiende bezogen[97], welches unter seiner gedankenhaften Bestimmtheit gefasst, zum Subjekte der Aussage wird. In Kraft dieser Aussage verwirklicht sich das verbum mentis,[98] welches mit dem actus intelligendi zusammenfällt, ja dieser selbst ist. Ockham will allerdings den Begriff des verbum mentis nicht auf den in der Urteilstätigkeit sich verwirk-

lichenden actus intelligendi beschränken". Im Anschluss an Augustin versteht [99] er vielmehr unter verbum mentis:

1. im weitesten Sinne den actus intelligendi, sei er nun complex oder incomplex,
2. im weiteren Sinn jedweden Urteilsakt (im Sinne von Zustimmung oder Ablehnung durch den Willen, nicht etwa als propositio ipsa vera vel falsa),
3. im eigentlichen Sinn den wahren Urteilsakt, insofern dieser aus dem habitus scientificus oder wenigstens aus einem habitus verus folgt,
4. im engeren Sinn (strictius) den wahren gewollten Urteilsakt, schliesslich
5. den conceptus mentis, sei er nun objektiv oder subjektiv in der Seele, identisch oder unterschieden vom actus intelligendi.

Auch der Begriff eines complexen Conceptes [100] lässt die hohe Bedeutung der synthetischen Funktion erkennen; doch kann sich diese Funktion wie bei der fictiven Combination zu einem Akt psychologisch vereinfachen. [101]

Infolge der Unterordnung des Concepts unter den Begriff des „terminus" kommt alles auf das „dici de",[102] auf das durch Suppositionsfähigkeit ermöglichte Urteil an, die allgemeine Aussagbarkeit [103] wird zum Wesen des „universale". So stellen denn auch die Gattungsbegriffe [104] wie der Artbegriffe [105] keine Totalität in dem Sinne dar, dass die Individuen in ihnen enthalten sind wie etwa die Knochen im Leibe des Menschen, sondern sie enthalten eine Vielheit von Individuen nur insofern, als sie für diese non pro se, sed pro aliis (scil. pro rebus significatis) supponieren können. Deshalb enthält das Genus nicht als Teil die Species; [106] beide unterscheiden sich nur durch ihre allgemeinere oder weniger allgemeine Aussagbarkeit. Gattungs- wie Artbegriffe sind mit der Wesenheit der Dinge nicht identisch, ihre Realinhalte sind nur Einzeldinge, welche durch sie significiert erscheinen. [107] Auch ist es irrig, mit den „moderni" zu sagen, das „genus" bezeichne den materialen, die „differentia" den formalen Teil, quia de

ratione generis non est plus significare partem materialem quam formalem sed totum.[108] Im Vergleich zum Erfassen des Einzelobjektes bietet der Allgemeinbegriff nur unvollkommene Erkenntnis,[109] worüber wir in einem Kapitel über „deutliches und verworrenes Erkennen" anderenorts eingehender gehandelt haben.

b) Privation, Negation, Individuation. Materie und Form, Essenz und Existenz.

Es liegt in der Consequenz des ockhamschen Standpunktes, jedes objektive Privationsprinzip zu leugnen[110] und das negative Urteilspraedicat nicht als etwas positiv Reales anzusehen.[111] Desgleichen erübrigt sich die Annahme eines dinglichen Individuationsprincipes.[112]

Aber das Problem und die Diskussion über das Individuationsprinzip überhaupt lässt sich nicht so leicht an die Luft setzen, wie man es gewöhnlich zu glauben scheint, vielmehr kehrt es in neuer Gestalt wieder. Der Nominalismus und Conceptualismus hat es als metaphysisch-realistisches Problem wohl ausgeschaltet, als Erkenntnisproblem bleibt es bestehen, und man kann es übersehen, unbeantwortet lassen, aber nicht leugnen. Die klassische Scholastik bewährt eben in der Problemstellung ihren philosophischen Genius. So ist unseres Erachtens die brennende Frage nach dem Verhältnis vom Gegenstand der Erkenntnis, Ding an sich und Begriff nichts anderes als der kritische Abklatsch der metaphysischen Problemstellung über das Verhältnis von Essenz und Existenz. So ist weiter — und dies wollen wir hier allein näher ausführen — die Frage nach dem Verhältnis der Allgemein- zur Individualerkenntnis nichts als die noëtische Kehrseite des metaphysischen Problems vom Individuationsprincip.

Dass beide Probleme eng zusammengehören, ja sich gegenseitig bedingen, erhellt von selbst: denn die Leugnung eines realen Unterschiedes von Wesenheit und Sein muss auch zur Leugnung desselben Unterschiedes zwischen Wesenheit und Individualität führen.

In der Tat werden von Durandus[113] und Aureolus,[114] vor allem aber von Ockham beide Probleme zugleich parallel

behandelt und im Sinn einer Leugnung der genannten Unterschiede beantwortet.[115]

Dingliches ist also immer singulär.[112] Der Allgemeinbegriff ist nicht die Form des Objekts,[116] vielmehr sind Form und Sein des Dinges identisch; die Natur des Steines ist nicht im Stein, sondern ist der Stein selbst.[117]

Das Problem der Veränderung und des Werdens fordert jedoch die Scheidung von Materie und Form.[118] Ockham fasst die Materie als etwas Aktuelles[119], das sein eigentümliches Sein nicht erst von der Form erhält[120], wenngleich sie zu dieser in dem Verhältnis der Potenz zum Akt steht[121]. Sie ist ein mit dem realen Ding identisches Etwas (quaedam entitas indistincta a quodam esse), insofern dies eines realen Seins entbehrt (quod esse vel entitas privatur alio esse sive alia entitate), durch dessen Aufnahme es seine Form erhält. Das Einzelobjekt zerfällt demnach in zwei reale Teile; die Einzelform konstituiert mit der einzelnen Materie das Einzelobjekt der Erfahrung.[116] Dabei ist es wohl möglich, dass die Materien zweier Objekte trotz ihrer dinglicheu Einzelexistenz (una numero) durchaus gleichartig (eiusdem rationis) sind. so dass sie sich zu einem Ding, also auch zu einer Materie vereinen können, wie etwa zwei in ein Gefäss gegossene Flüssigkeiten. Als erste Materie ist sie weder vom Sinn noch vom Verstand durch sich, also nicht in einer cognitio propria et simplex, sondern nur per analogiam ad formam in einem komplexen Begriff erkennbar.[122]

Aus dem Gesagten geht hervor, dass wir bis jetzt das Problem der Individuation umgangen haben, indem wir die zweite Substanz des Aristoteles nicht objektivierten. Trotzdem erhebt sich ein analoges Problem: wie wir nämlich vom Begriff der Species, welcher die Einerleiheit der von ihm bezeichneten Objekte zum Ausdruck bringt, zum Einzelobjekt gelangen. Denn für den Intellekt ist jeder Gegenstand derselben Art identisch, ihm verdichten sich viele Objekte in einem Gegenstande, dem Begriff, und viele Dinge scheinen sich in diesem Begriff zu einem Ding zu redu-

zieren. Dieses Problem meinte Leibniz mit seinem „principium identitatis indiscernibilium" rationalistisch zu lösen, hob aber, weil er es zu einem Gesetz der Dinge machte [wie Plato in der Idee und Aristoteles im Artbegriff (εἶδος)] die numerische Verschiedenheit selbst auf. Dagegen machte Kant so recht im Sinne Ockhams (der allerdings unsere Frage in dieser Wendung explicite nicht behandelt hat) geltend, dass das Individuationsprincip nicht ein Gesetz der Dinge, sondern die Anschauung ist. Der Unterschied des Ortes allein genügt, um zwei Objekte von völlig identischer Qualität und Quantität für numerisch verschieden zu halten.[123] So ergibt sich, dass der Reflexionsbegriff der Einerleiheit (specifische Identität), durch Begriffe, die numerische Einheit (Einzelheit) dagegen nur durch Anschauung gegeben werden kann. Dass sich Ockhams Begriff der Intuition mit dem kantischen der Anschauung nicht deckt, kann uns dabei völlig irrelevant sein, braucht daher nicht besonders erwähnt zu werden.

Leider sind wir hier ausser Stande, unser Problem in seiner Geschichte aufzurollen, können aber doch die Andeutung nicht unterdrücken, dass sich — um gleich das Neueste zu nennen — auch der specifische Unterschied zwischen dem „transcendentalen Rationalismus" Cohens und dem „transcendentalen Empirismus" der Freiburger Schule sehr wohl als Phase dieser Geschichte auffassen lässt.[124]

c) *Zur Erkenntnispädagogik.*

An die Universalienfrage knüpft Ockham, Aristoteles[125] erläuternd, einen nicht uninteressanten erkenntnispädagogischen Excurs. Der Unterricht muss, vom Bekannten ausgehend, zum Unbekannten fortschreiten. Da nun das Besondere das Ersterkannte ist, sollte also auch wohl der Unterricht, mit dem Einzelnen beginnend, zum Allgemeinen hinaufführen. Und doch wäre dieser Weg bei einer auf weitere Kreise berechneten Auseinandersetzung durchaus fehlerhaft. Vielmehr gilt hier die gerade entgegengesetzte praktische Regel. Nicht vom Besonderen, sondern vom All-

gemeinen muss dann ausgegangen werden, insofern das Allgemeine zwar nicht das Ersterkannte, so doch weitaus Bekanntere ist.[126] Den Löwen kennt der eine, das Pferd der andere nicht. Man wird also vom Tier im allgemeinen ausgehen und erst synthetisch zur Erkenntnis des Löwen gelangen.[127]

Weiter in das Detail der Einzelfragen, die mit dem Begriffsproblem von Ockham verbunden werden, uns zu verlieren, erscheint nicht angebracht. Wir fassen hier alle unsere Betrachtungen über die Begriffslehre in eine Frage zusammen und lassen unsere Ausführungen in dieser Fragestellung gipfeln:

Ist Ockham Nominalist?

a) Zur Geschichte der Begriffe Nominalismus und Intentionalismus (Conceptualismus).

Die Feststellung des historischen Lehrbegriffs des Nominalismus stösst auf eigenartige Schwierigkeiten; ist doch der Ausdruck „Nominalismus“ zu einem Sammel- und Mischwort für ganz verschiedene Interessenkomplexe geworden. Man denkt dabei an ein Versubjektivieren der Erkenntnis, sei es im Sinn der primitiven Wortspekulation eines Straton und Epikur oder in der Form des psychologisierenden Empirismus oder einer skeptisch gewordenen sogenannten Naturphilosophie und so fort.

Durch den schwankenden Begriff des Subjekts jedoch verwirrt sich die Bedeutung unseres Mischwortes zum gordischen Knoten. Einmal versteht man unter subjectiv den idealen Gegenstand, dem wohl objektive Geltung, aber keine Existenz zukommt, dann wieder die psychologische Vorstellung im Unterschied vom Ding, dann wieder die Fiktion der Phantasie im Unterschied vom Objekt überhaupt, sei es nun ein Geltendes oder ein Seiendes.

All diese Einzelauffassungen finden sich schon bei Porphyr unentwirrt zusammengewürfelt.

Dessen berühmte drei Fragen sind daher nur zu verstehen und zu übersetzen, wenn wir in jeder derselben die Grundprobleme Platons, Aristoteles' nnd der Stoa wiederfinden. Es erscheint uns als Irrtum, wenn man die erste derselben

nur an den Timaeus [128] anklingen lässt, bei der zweiten bloss der Stoa gedenkt und bei der dritten die Aufforderung zur Stellungnahme zwischen Aristoteles und Platon allein heraushört. Ehe wir aber diese Fragen im einzelnen zu deuten versuchen, müssen wir sie zuerst selbst kennen lernen. Sie lauten:

I a.

Porphyrii Isagoge, ed. A. Busse, Berlin 1887 S. 1. αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐ ν τ ο ῖ ς α ἰ σ θ η τ ο ῖ ς κ α ὶ π ε ρ ὶ τ α ῦ τ α ὑ φ ε σ τ ῶ τ α, παραιτήσομαι λέγειν . . .

I b.

Unser Uebersetzungsversuch: Betreffs der Gattungen und Arten will ich nicht erörtern, ob sie Gegenstand sind, oder ob sie bloss psychologische Hirngespinste darstellen, und wenn sie Gegenstand sind, ob sie körperlich oder unkörperlich sind und ob sie von den sinnfälligen Dingen getrennt oder i n i h n e n u n d ü b e r s i e (περὶ mit Acc. in Betreff, in Ansehung, in Rücksicht) G e g e n s t a n d s i n d.

II a.

Boetius P. L. 64. S. 82 A,B. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus p o s i t a: e t c i r c a h a e c c o n s i s t e n t i a dicere recusabo.

II b.

Uebersetzung aus J. Reiners, der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster 1910. S. 2. Bezüglich der Gattungen und Arten will ich nicht erörtern, ob sie existieren oder lediglich in leeren Vorstellungsbildern bestehen: und wenn sie existieren, ob sie körperlich oder unkörperlich sind; weiterhin ob sie getrennt von den sinnfälligen Dingen oder i n u n d a n d e n s e l b e n i h r D a s e i n h a b e n.

In der ersten Frage werden die Gattungen und Arten ganz allgemein zum Problem gestellt, d. h. Porphyr frägt nicht, ob die Ideen existieren, sondern sein Problem bezieht sich gleicherweise auch auf die stoischen λεκτά. Denn nicht die Frage nach der Existenz (ὄν), sondern die Frage nach der Gegenständlichkeit (τί)[129] wird eingeführt. Diese Problemstellung konnte auch die Stelle[128] des platonischen Timaeus mit veranlassen, wiewohl bei Plato Geltungs- und Existenzfragen — und daran halten wir trotz aller Deutungsversuche fest — noch ineinanderfliessen[130].

Die zweite Fragestellung hinwieder bezieht sich genau so auf Plato, nach welchem der Idee ein von den Körpern verschiedenes Sein zukommt, — wie auf Aristoteles, der sie wohl mit dem Stoff „vermischt"[131], aber nicht identifiziert, wie insbesondere auf die Stoa, welche trotz ihres weitgehenden Materialismus an der Unkörperlichkeit des λεκτόν unzweideutig festhielt[132].

Die dritte Frage endlich will nicht nur die Entscheidung zwischen Aristoteles und Platon anregen, sondern ist geradezu unverständlich, wenn wir nicht die stoische λεκτόν-Lehre mitberücksichtigen, da sonst das περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα unübersetzbar wird. Entweder ist das Universale von den sinnfälligen Dingen getrennt (Platonismus), oder „in den Dingen und über die Dinge Gegenstand" (Verquickung von Aristotelismus und Stoizismus). Die letzte Floskel war seit jeher eine crux der Kommentatoren[133]. Wir können sie nur als ein merkwürdiges Ineinanderwachsen stoischer und aristotelischer Gedanken erklären. Dies bedarf der Erläuterung. Das „in den Dingen" allein wäre aristotelisch[134]; das „über die Dinge Objekt" allein wäre stoisch im Sinn des λεκτόν. Um dies zu verstehen, müssen wir Einiges aus der Geschichte der Aussageelemente erwähnen, wobei wir uns auf ein in vielem Belang vortreffliches Werk von H. Gomperz stützen[135].

. . . ἆρ' οὐκ ἂν ἐθέλοις, schreibt Plato[136], περὶ ἑκάστου τρία νοεῖν . . . Ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα . . .

Aristoteles, der Vater der Psychologie, änderte die Aussageelemente und setzte statt des platonischen λόγος (Begriff) die παθήματα τῆς ψυχῆς[137] (Gedanken des Subjektes) ein. Es ergab sich ihm also jene Trichotomie, welche wir als ein Analogon zu Ockhams Suppositionsschema (intentio, significatum, vox) kennzeichnen möchten. Indem so Aristoteles ein „subjektives Element unbefangen neben zwei objektive Elemente stellt, demnach die Aussage aus objektiven und subjektiven Elementen aufbaut, streut er . . . . den Keim aus, aus dem der säkulare Streit zwischen Logik und Psychologie um das Gebiet der Erkenntnis . . . . hervorwachsen sollte . . ."[135].

Die Stoa suchte die Vorzüge der genannten zwei Theorien zu vereinen. Sie unterscheidet nicht drei, sondern eigentlich vier Aussageelemente: das Wort (τὸ σημαῖνον, φωνή), das Ding (τὸ τυγχάνον, τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, das aristotelische πρᾶγμα), den in der stoischen Lehre allerdings in den Hintergrund tretenden Gedanken [Vorstellung, νόημα (φαντασία)], endlich ein Mittleres zwischen νόημα und dem aristotelischen πρᾶγμα, das stoische αὐτὸ τὸ πρᾶγμα d. h. das Gedachte (τὸ σημαινόμενον) das λεκτόν[138]. Wir wissen schon, dass das λεκτόν als unkörperlich Seiendes (τί) nicht als körperlich[139] Existierendes (ὄν) definiert wurde[140]. Es ist aber jedenfalls ein Objekt des Verstandes. Das ὑφίστημι bedeutet eben noch nicht: dinglich existent sein, sondern allgemeiner: „Etwas sein", „Objekt sein"[141]. Illustriert wird uns dieses unkörperliche Objektsein durch das in fragm. 85[142] eingeführte Bild vom Turn- und Fechtlehrer. Wie dieser den Zögling einmal bei der Hand fasst und ihm in des Wortes erster Bedeutung handgreiflich die gymnastischen Uebungen beibringt; dann aber auch den Schüler zur Nachahmung anhält, indem er selber sich von ihm wegstellt und ihm gewisse Rythmen vorübt, so betasten und berühren auch manche Denkobjekte die Seele und machen in ihr einen Eindruck: manche hinwieder sind von solcher Beschaffenheit, dass die Seele wohl an sie denkt, aber doch nicht von diesen zum Denken gebracht wird. Der letzteren Klasse von Objekten werden die λεκτά natürlich beigezählt.

Jetzt ist uns klar, was es bedeutet, wenn wir behaupten, dass die Fragen Porphyrs durch die stoischen Problemstellungen hindurchgegangen sind, und auch das περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα bleibt nicht mehr ein unverständlicher und unübertragbarer Rest. Allerdings erscheinen die stoischen oft unklaren[143] Subtilitäten unter der Hand des Aristotelescommentators sehr vergröbert und verwischt. Das stoische λεκτόν scheint hier im physischen Ding aufzugehen, wird aber dann, um den Begriff als ein der Logik eigentümliches Objekt zu wahren, mit Aristoteles, welcher ja infolge der Gleichsetzung von λόγος (Essenz) und εἶδος (Form)[134] dieselbe Schwierigkeit vermittels der intellectus agens — Lehre zu überwinden suchte, „aus dem Psychischen"[144] hervorgeholt. Indem jedoch Porphyr im Unterschied zu Aristoteles den Begriff mehr Erzeugnis (Produkt) als intellectuelle Denkoperation[145] sein lässt, wurde die psychologische Betrachtungsweise zurückgedämmt, und weil er weiter den Worten grössere Aufmerksamkeit schenkt als den Begriffen, wurde die Logik nach stoischem Rezept mehr und mehr formale Wortwissenschaft. So wird der Realist Porphyr mit der Anlass zur Entstehung des mittelalterlichen Nominalismus. Diese Entwicklung sei im Folgenden kurz skizziert und darauf Ockhams Stellungnahme charakterisiert.

Wir nannten Porphyr einen Realisten: denn das Seiende und die Gattungen und διαφοραι des Seienden, so lesen wir in der Exegesis, sind Dinge und nicht Worte. Aristoteles zählt ihrer zehn auf: Substanz, Qualität, Quantität etc. und schreibt: „Von jeder der genannten Kategorien sagt man, dass sie an und für sich nicht Gegenstand einer Bejahung im Urteil sind, sondern erst durch Verbindung der Kategorien untereinander die Bejahung erzeugt wird." Wenn aber die Verbindung Bejahung macht, die Bejahung aber in dem „bezeichnenden Wort (φωνῇ σημαντικῇ) und in dem aussagenden Logos (λόγῳ ἀποφαντικῷ) ihre Grundlage hat, so würde wohl die Untersuchung nicht stattfinden in Betreff der Arten des Seienden und überhaupt nicht über Dinge

als Dinge, sondern vielmehr in betreff der das Ding bezeichnenden Worte. Denn nicht die Verbindung der Dinge ergibt Affirmation (bei Abälard: rem praedicare de re monstrum), sondern die Verbindung der offenbar Dinge bezeichnenden Worte, erzeugt letzten Endes die Bejahung" . . .[146]

Dass Aristoteles von Worten handelt, war nicht nur Porphyrs sondern auch des Boethius Ansicht.[147] Was in der Sache ist, eben das gibt die Vocabel wieder; es findet also eine Adaequation der Vocabel mit der Sache statt! Wer daher richtig über die „vocabula" disputiert, hat die Sache selbst erkannt. Dies stellt sich Boethius im engsten Anschluss an Porphyr[148] folgendermassen vor: Rebus praeiacentibus et in propria principaliter naturae constitutione manentibus humanum solum genus exstitit, quod rebus nomina[149] posset imponere. Unde factum est, ut sigillatim omnia prosecutus hominis animus singulis vocabula rebus aptaret . . . . Omnibus ergo nominibus, so fährt er fort, ordinatis, ad ipsorum rursus vocabulorum proprietates figurasque reversus est, et huiusmodi vocabuli formam, quae inflecti casibus possit, nomen vocavit; quae vero temporibus distribui verbum.

Zuerst also bildete der Mensch ein Wort und bezeichnete durch dasselbe die Objekte des Verstandes und der Sinne. Die prima positio nominis ergibt die significatio nominis ipsius. Das Reflektieren über die proprietates des Wortes, also das Bezeichnen des Wortes durch das Wort, ist die secunda positio. Durch Boethius vererbt sich diese Wortwissenchaft des Porphyr auf das Mittelalter. Dabei sind aber für den Nominalismus nicht die Fragen der Isagoge in erster Linie entscheidend, überhaupt kommt in dieser Schrift nie das Wort φωνή[150] vor. Diese Fragen werden vielmehr infolge der durch Porphyrs Stellungnahme vergröberten stoischen Problemlage nicht mehr in ihrem intimsten Sinn verstanden. Die erste Frage Porphyrs erscheint jetzt dem Mittelalter so, wie sie sich etwa in der Uebersetzung von Reiners darstellt: ὑφίστημι wird zwar von Boethius noch äusserlich genau mit subsistere übersetzt; aber der

spinöse Unterschied von „als Ding existieren“ und „Objekt sein“ wird nicht berücksichtigt. Man entschied sich also, und das taten alle Scholastiker für die erste Frage in dem Sinn, dass die Universalien ein ὄν sind; denn für eine Ausgeburt der Phantasie wurden sie in der ganzen Geschichte der Philosophie niemals gehalten. Dies bestätigt uns ausdrücklich Johannes von Salisbury[151], bei dem wir lesen, dass sowohl der Nominalist wie der Realist von Aristoteles abweichen müsse, da die Universalien, sei es als Worte oder Dinge, existieren; denn falls sie nicht existieren, seien alle Parteien im gleichen Unrecht[152]. Es blieb also nur die Wahl, die Universalien in eine der Klassen des ὄν einzureihen, deren die Aristotelescommentatoren drei kannten: τριττὰ δὲ τὰ ὄντα, φωναὶ, νοήματα καὶ πράγματα[153].

Nun wissen wir, dass der boethianische Commentar zu den Kategorien des Aristoteles analog zur Exegesis Porphyrs non de rerum generibus, neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus[154] handelt, wie ja überhaupt die boethianische Logik Wortwissenschaft ist. Die Gattungen werden also hier nicht erörtert, sondern die Worte, welche sie bezeichnen, und deren es zehn gibt.

Damit ist zugleich die Meinung jener Logiker vollaut verständlich, welche, wie Pseudo-Rhabanus, ein Philosoph aus der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts[155], berichtet, der Ansicht huldigten, dass auch die Isagoge nicht von Dingen, sondern von den quinque voces handle[156].

Verbindet sich mit dieser Ansicht ein Zug zum naiven Empirismus, so werden die realistischen Deutungsversuche ausgeschaltet und aus dem die reale Art oder Gattung bezeichnenden Art- oder Gattungswort wird eine die Einzeldinge schlechthin bezeichnende vox (Gattung, Art). Aus der Geltungsfrage der Isagoge wird eine Frage nach der Existenzweise der Universalien, und nur insofern man dann wieder die eine Existenzweise vor der anderen als objektive vor der subjektiven auszeichnet, biegt das Problem allmählich in ein erkenntnistheoretisches zurück. Die Unter- und Ueberordnung der realen Dinge wird geleugnet, dafür aber eine

Unter- und Ueberordnung der Worte eingeführt, insofern das eine Worte allgemeiner oder weniger allgemein ist als das andere, Gedanken, welche der realistisch gesinnte Pseudo-Augustin vorbereitet hatte[157]. Den historischen Frühnominalismus können wir an dieser Stelle nicht zeichnen, verweisen daher auf die schon öfters angeführte Studie von Reiners. Unsere Aufgabe besteht vielmehr darin, die Quellgebiete des Intentionalismus aufzusuchen.

Bei Porphyr spielte, wie wir sehen, das Wort in der Exegesis eine bedeutende Rolle. Allein es handelte sich um ein Wort, insofern es einen Gedanken ausspricht; Wort und Gedankenbegriff stehen in engster Correlation zu einander; daher kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir von anderer Seite erfahren, dass nach Porphyr die Exegesis nicht von Worten handle, sondern von νοήματα. Πορφύριος δὲ, so lesen wir in den Scholien zu Aristoteles[158], περὶ νοημάτων, [scil. λέγει τῶν κατηγοριῶν τὸν σκοπὸν εἶναι] ἀπὸ τοῦ διὰ τῶν νοημάτων, μέσων ὄντων φωνῶν καὶ πραγμάτων, καὶ τῶν πραγμάτων ἡμῖν τῆς γνώσεως διὰ τῶν νοημάτων παρισταμένης ἅτε δὴ μόνων τούτων ἐξαγγελλόντων καὶ ἐξαγγελλομένων, ὡρμημένος, καὶ τοῦ ἐννοηματικὰ ταῦτα τὰ γένη εἶναι[159].

Auch Boethius hatte diese gedankliche Seite im Anschluss an Porphyr[160] nicht ausgeschaltet. Er kennt die drei Aussageelemente des Aristoteles[161]: tribus his totus orandi ordo perficitur, rebus, intellectibus atque vocibus. Res enim ab intellectu concipitur. Vox vero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subjectas res et significantur a vocibus. Cum igitur tria sint haec, per quae omnis oratio collocutioque perficitur, res quae subjectae sunt, intellectus qui res concipiunt, et rursus a vocibus significantur, voces vero quae intellectus designant, quartum quoque quiddam est, quo voces ipsae valeant designari, id autem sunt litterae . . . Wie die Stoa den Unterschied des λεκτὸν vom Sprachlaut betonte, so will auch Boethius denselben für den intellectus hervorgehoben wissen[162]. Nam cum Romanus, Graecus ac barbarus simul videant equum, habent quoque de eo eundem intellectum

quod equus sit, et apud eos eadem res subjecta est, idemque a re ipsa concipitur intellectus, sed Graecus aliter equum vocat, alia quoque vox in equi significatione Romana est, et barbarus ab utroque in equi designatione dissentit, quocirca diversis quoque voces proprias elementis inscribunt. . .

Der Gedanke (intellectus) setzt das Ding voraus und bezeichnet es, das Wort den Gedanken, die Buchstaben das Wort; nicht aber umgekehrt das Ding den Gedanken[163]. Es erscheinen ihm weiters[164] zwei Aussageelemente: nämlich Ding und Begriff (animi conceptiones) im Anschluss an Aristoteles als natürlich (naturaliter), die zwei anderen dagegen, also Wort und Buchstabe, als willkürlich (non naturaliter, sed positione constitui). Die als similitudines rerum definierten passiones animae oder intellectus[165] finden wir bei Boethius noch an anderen Stellen erwähnt so z. B. in dem Commentar zur ciceronianischen Topik: Notio vero intellectus est quidam et simplex mentis conceptio, heisst es dort, quae ad res plures pertineat a se invicem differentes[166].

An diese Stelle soll nun der frühmittelalterliche Conceptualismus, von dem uns Johannes von Salisbury berichtet, angeknüpft haben: Alius versatur in intellectibus, et eos dumtaxat genera dicit esse, et species. Summunt enim occasionem a Cicerone et Boethio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones. Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: Notio est quidam intellectus, et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio, universalium universitatem claudat[167].

Nun stellt Johannes von Salisbury diese Ansicht im Gegensatz zu der des Abälard von den sermones. Diesem an sich berechtigten Umstand müssen wir es zuschreiben, dass Reiners den so interessanten Ansatz zum Conceptualismus bei Abälard[168] gänzlich übersah, welch letzterer die Signification, tatsächlich auch mit dem conceptus mentis identifiziert[169]. Die Bedeutung aber schafft das Allgemeine; deshalb gibt Rémusat die eine (conceptualistische) Seite der

Lehre Abaelards treffend wieder wenn er sagt: „Ce n'est pas l'essence du mot, en tant que mot, qui peut être attribuée à plusieurs; le son vocal qui constitue le mot est toujours actuel et particulier[170] à chaque fois qu'on le prononce, et non pas universel; mais c'est la signification qu'on y attache qui est générale, en d'autres termes, c'est la pensée du mot ou la conception“[171]. . . . .

Auf Signification beruht das Moment des Allgemeinen. Die Signification jedoch ist einmal eine Proprietät des Wortes, dann aber auch eine Proprietät des Conceptes. Im ersteren Fall wird die vox als sermo zum Universale, — die nominalisierende, unter dem Einfluss der boethianischen Wortlogik mehr in den Vordergrund tretende Tendenz, — im letzteren Fall dagegen wird der Concept implicite zum Allgemeinen — und damit ist der Conceptualismus proklamiert. Mit anderen Worten: Einerseits werden — und dies hat Reiners erwiesen[172], — Wort und Sinn nominalisierend im Begriff des sermo, dann aber, — wie uns Rémusat zeigte und Abaelard selbst bestätigte[169], — Sinn (intellectus, significatio) und Begriff (conceptus) identifiziert. Daher wird ferner einmal der sermo, dann aber der Begriff als universale gefasst, eine Stellungnahme die wir in ähnlicher Weise bei Wilhelm wiederfinden. Die Beziehung (cognatio) zwischen Wort und Concept scheint bei Abälard wie bei Ockham secundär zu sein, deshalb kann er auch ohne weiteres wie Ockham die vox[173] als universale fassen. Die von Reiners[172] daraus gezogenen Folgerungen träfen auch Ockham[174]; wir lehnen sie entschieden ab.

b) Präzisierung des Ockham'shen Standpunktes.

Nachdem wir nun das Quellgebiet und implicite den Begriff des mittelalterlichen Nominalismus und Conceptualismus kennen gelernt haben, können wir an die Beantwortung der Frage schreiten, ob und in wiefern wir Ockham als Nominalisten ansprechen dürfen.

Bei ihm finden wir zwar die erste porphyrianische Frage dem Wortlaut nach ziemlich getreu wieder; der mit

dieser verbundene Sinn jedoch erscheint modifiziert. Utrum genera et species sint subsistentia extra animan, vel sint tantum in intellectu[175], ist nämlich in erster Linie wieder eine Existenzfrage. Das muss man sich beständig vor Augen halten, wenn anders man das System Ockhams richtig klassifizieren will. Dann aber können wir ohne Bedenken in gewissem Sinne Baumgartner[176] beipflichten, wenn er Ockham den „Nominalisten" beizählt. Zwar scheint dadurch ein schroffer Widersinn in das System getragen. Haben wir doch gerade Ockham gegen die Gleichsetzung willkürlicher Zeichen mit dem Allgemeinen scharf ankämpfen sehen[41]. Doch wird der Zwiespalt durch folgende Erwägung in etwa überbrückt.

Wir sagten, die erste Frage Porphyrs sei traditioneller Weise primär zur Existenzfrage geworden und betonten, dass auch Ockham sie in diesem Sinne gestellt hat. Er lässt also die auch ihm naheliegende Erwägung beiseit, dass sich bei der Fundierung der Begriffslehre auf die Suppositionstheorie der Charakter der Universalität durch logische Aussagbarkeit (dici de) verwirklicht, daher das Wesen des Allgemeinen kein dingliches Reale sein kann, sondern sich seiner Natur nach in der blossen Beziehungsmöglichkeit eines Inhaltes auf die jeweilig in seinen Umfang fallenden Subjekte erschöpft. Denn dann hätte es ja überhaupt keinen Sinn zu fragen, ob und von welcherlei Realität das ideal logische Verfahren der Prädication sei. Ockham aber forscht nach dem letzten Grund dieser Prädication, und weil er denselben offenbar in der Seinsart des allgemein Aussagbaren zu finden hofft, frägt er nach dessen Existenzweise, und nennt es dann wegen dieser seiner universalen Beziehungsmöglichkeit selbst „universale". Nun können Begriff und Wort bei allgemeiner Prädication als Zeichen für reale Dinge Anwendung finden, und so lag es, zumal bei Annahme einer extraphysischen Seinsweise[177] des Universale, immerhin nahe, kraft des Parallelismus zwischen Wort und Concept, die vox selbst als „Allgemeines" anzusprechen[178]; ja diese Identification von universale und vox lag umso näher, da obendrein das Wort, wie wir ausführten[92, 94], ohne

Vermittlung der intentio und der mentalen Proposition direkt die Sache significiert[179], wobei das Wort als willkürliches Zeichen definiert wird[90].

Daneben müssen wir jedoch Ockham vor allem einen Intentionalisten und Conceptualisten nennen, sofern er die Bedeutung des Begriffes erkennt und also den Concept nicht nur nicht in der vox untergehen lässt, vielmehr die von Abaelard und den anderen mittelalterlichen Conceptualisten vertretene, aber noch nicht vollends zur Geltung gelangte Lehre, welche Universale und Conceptus (passio animae, intentio animae) gleichsetzt, in den Mittelpunkt des Systems rückt. Seine gegen die Gleichstellung von vox und universale gerichtete Polemik[41] sollte die Existenz eines vom Wort selbständigen, weil ihm übergeordneten[179] Begriffes erkämpfen. Denn weit wichtiger als das Wortuniversale bleibt das Begriffsallgemeine, dem als natürliches Symbol der erkannten Objekte eine „grundsätzliche Priorität"[180] vor jedem willkürlichen Zeichen zukommt. Der Concept ist das eigentlich universale, der Conceptualismus der Krystallisationskern seiner Noëtik.

Dabei erinnert uns die Unterscheidung von Ding, Wort, Concept (als reale Qualität oder als Fictum) und intentio an die stoischen Aussageelemente. Der Begriff ist Denkinhalt, Denkprodukt, Gedachtes. Durch die Gleichsetzung von intellectio und Concept lenkt aber Ockham wieder ganz in die aristotelische Auffassung ein: der Begriff wird Gedanke d. h. er wird zur psychologischen Handlung und ist also mit dem Denkprozess identisch.

Wir werden Wilhelm weiters einen Terministen nennen, weil er Concept und vox unter den logischen Begriff des terminus (Urteilselement) stellt, und so die Universalienfrage jetzt primär nicht so fast in einer Verquickung von Logik und Metaphysik als vielmehr von Logik und Psychologie besteht. Auch dieses Moment findet in der Gleichsetzung von intellectio und conceptus seinen prägnantesten Ausdruck.

Zur Vermeidung gangbarer Irrtümer müssen wir noch ausdrücklich darauf hinweisen, dass wir den mittelalterlichen

von dem modernen Begriff des Nominalismus wohl auseinander zu halten haben. Allerdings kann man auch diesen modernen Begriff an Ockhams Darstellungen anknüpfen lassen. Um dies zu verstehen, müssen wir uns nach den das neue Problem adaequat charakterisierenden Einteilungsmotiven umsehen. Da scheint uns das von Gomperz vorgeschlagene Schema in der Tat allen Bedürfnissen gerecht zu werden. Demnach „verstehen wir in möglichst engem Anschluss an die Tradition unter Nominalismus jede Ansicht, die das Universale nicht anders als durch Vorstellungen im Bewusstsein repräsentiert sein lässt, unter Conceptualismus jede Ansicht, der zu Folge das Universale durch besondere, zur Auffassung von Individuen nicht taugliche psychische Funktionen aufgefasst wird. Nach diesen Erklärungen gibt es dann offenbar sowohl einen nicht-conceptualistischen Nominalismus als auch einen nicht-nominalistischen Conceptualismus. Jener liegt z. B. vor, wenn der Intellekt eines allgemeinen Begriffes gleichgesetzt wird der Vorstellung eines individuellen Gegenstandes; dieser, wenn er begriffen wird als eine specifische, von allen Vorstellungen verschiedene Verstandestätigkeit.“ Conceptualistischer Nominalismus ist es jedoch, wenn wir das Universale wohl als eine Vorstellung, jedoch als eine allgemeine fassen (z. B. ein Dreieck, das weder rechtwinklig noch schiefwinklig etc. ist) und sie somit als „allgemeine der Auffassung der Universalien besonders dienende Funktion“ bezeichnen [181].

Ockham nahm zu dem Problem in dieser Fassung noch durchaus keine bewusste Stellung. Aber gerade seine Auffassung des Universale als Seelenqualität oder Fictum kann vielleicht auch im modernen Sinn des Wortes nominalisierend genannt werden, insofern sowohl die qualitas animae als auch das figmentum nur Singuläres als Realinhalt enthält und beide dem Einzelobjekt ähnlich sind, trotzdem aber infolge ihrer Beziehungsmöglichkeit auf alle Objekte eines Begriffs von Wilhelm als Universalien angesprochen werden. Seine Lehre betrefts Gleichsetzung von intellectio und con-

ceptus, d. h. die Auffassung des Universale als actus intelligendi, dürfen wir hinwieder in der neuen Bedeutung des Wortes als Conceptualismus charakterisieren.

An dieses bei Ockham nicht eindeutig gelöste Problem knüpft sachlich Lockes antirealistischer, conceptualistischer Nominalismus an, in dem Inhalt und Umfang des Allgemeinbegriffs nicht auseinandergehalten sind[182], und der gerade damit Berkeleys heftige Opposition veranlasste, welche von Hume aufgenommen und zu dem modernen Nominalismus, „dem der Gegensatz gegen den Conceptualismus wesentlich“ ist[183], ausgebaut wurde[184]. Wir können den Locke'schen Fehler auch noch an Hand der Ausführungen Kants „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ anders charakterisieren. Locke hält nämlich das psychologische Bild (d. h. die Vorstellung) und das transcendentale Schema (d. h. die Methode oder das „Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“) nicht auseinander[185]. Die Bedeutung des Schemas (und darin erkennen wir die Kantische Stellungnahme zu unserem Problem) soll nun gerade darin liegen, „dass es den Begriff zu dem erhebt, was er seiner wissenschaftlichen Aufgabe nach zu sein hat: Regel . . . Insofern der Begriff schematisierbar ist, braucht er nicht zum Bilde zu verschrumpfen und kann doch bildhaft „verzeichnet“ werden“[186].

Doch zurück zur im engeren Sinne historischen Betrachtung des Ockham'schen Conceptualismus. War die Universalienfrage auch primär bloss eine Existenzfrage, so musste sie natürlich von selbst wenigstens secundär in ein erkenntnistheoretisches Problem einmünden. Will man Ockhams Darlegungen Glauben schenken, so gewinnt es den Anschein, als wären ihm nur verschiedene Abarten eines mehr oder weniger gemässigten Realismus bekannt gewesen. Es erscheint daher notwendig, den erkenntniskritischen Leitgedanken desselben vorerst zu skizzieren. Wir sehen in diesem die begriffliche Hypostase aus vorwiegend metaphysischen Gründen abgeschwächt und doch wieder aus erkenntnistheoretischen und psychologischen Motiven (Abbil-

dungstheorie) postuliert: (universale in re). Damit ist der Zwiespalt welcher im System des Stagiriten zwischen Empirismus und Rationalismus klafft, repristiniert[187]. Es handelt sich nicht um eine Coincidenz der beiden Denkrichtungen, sondern um eine Art spröder, unausgeglichener Compilation.

Der Realismus gemässigter Observanz ist sich bewusst, dass der Begriff durch Aktivität des Geistes (intellectus agens, ein Ausdruck, welcher das Inductionsproblem andeutet) erst geschaffen wird. Andererseits hindert ihn ein naiver Wahrheitsbegriff, welcher eine volle Adäquation (im Sinne der Abbildungstheorie) zwischen Erkennen und Sein fordert, den aus erkenntnistheoretischen Motiven konstruierten metaphysischen Formbegriff, „die platonische Idee in den Dingen“ zu überwinden. Es gilt nun die Aktivität des Denkens mit der Receptivität des Abbildens zu vereinen. Intellectus agens und Specieslehre bieten ihre Dienste an. Der erste Vermittler verliert sich jedoch in Mystizismen, der andere passt, wie schon Ockham sah[188], mit seiner Theorie nur in einen intuitiv gedachten Erkenntnisprozess. Intuition aber ist das Organ äusserer oder innerer Erfahrung. Soll also der gemässigte Realismus Wissenschaft ermöglichen, so muss das Erfahrungsobjekt selbst mehr sein als ein Objekt im sensualistischen Sinne, es muss in sich Logik realisieren, wie etwa ein Krystall die Konstruktion des Geometers (scheinbar) objektiviert: Mit anderen Worten: das Erfahrungsobjekt ist kein Erfahrungsobjekt mehr, sondern der sublimierte, über die Erfahrung hinausgehende, im Ding konkretisierte Begriff. Im Erfahrungsobjekt liegt die Hypostase des Gesetzes, die in ihm realisierte Form, und dieses Objekt lässt vor dem betrachtenden geistigen Auge gleichsam Hülle auf Hülle fallen, bis es ihm sein nacktes Wesen zeigt.

Also einerseits, — und das ist die sich ergebende Lösung und Aporie zugleich, — schafft, wenn auch nicht vollkommen frei, so doch mit gewisser Aktivität der Geist das Gesetz, — andererseits muss er es, falls es ein Gesetz der Dinge sein soll, in ihnen vorfinden, es muss in ihnen

realisiert sein. „Wie" nun „die sinnlichen Species in der Seele durch Eindruck entstehen, wie durch die Tätigkeit des im sprachlichen Verkehr gebildeten Intellektes aus jenen sensiblen Species die intelligiblen erzeugt werden, wie eines dieser Agentien in ein anderes bildend oder umbildend hinübergreifen könne, was das harmonisierende Princip für alle diese in eins zu bringenden Gegensätze sei, wie es mit unbewusster Weisheit der Entstehung des Bewusstseins, des intelligiblen Gedankens vorarbeiten könne, wie auf jenem dunklen Grund hin das Licht dieses letzteren sich entzünden könne, welches die logische und welches die konkrete Gewalt sei, die von Stufe zu Stufe die dialektische Triebkraft dieser Vorgänge unterhält, die das Bewusstsein von der sinnlichen Erscheinung zur übersinnlichen Substanz, von der Nichterkenntnis des Allgemeinen zur Erkenntnis desselben hinüberleitet — all diese Probleme erscheinen in den Erkenntnistheorien von Thomas Aqu. und Duns Scotus mehr oder weniger dunkel gelassen" [189]. Und wenn wir trotzdem diese Lösungsversuche als Lösungen anerkennen wollten, so bliebe die Tatsache des Irrtums unerklärt [190].

Ockhams Conceptualismus kann dagegen mit Recht den Vorzug für sich in Anspruch nehmen, durch das consequente Ablehnen der Theorie des Schauens der Begriffe (Formen) im Einzelobjekt, energisch auf die subjektive Begriffsgenese hingewiesen zu haben [191]. Nach ihm richten sich Intellekt und Sinn auf dasselbe Objekt [192] und sind im Grunde „nur verschiedene Stufen einer und derselben Erkenntnis- oder Denktätigkeit" [193].

Allerdings muss hier noch die Frage: ob und wie auf Grund dieser Begriffslehre nach Ockham objektives Erkennen im Sinn der Wissenschaft möglich werden soll, offen bleiben; sie kann nur nach eindringlicher Analyse seines Erkenntnisbegriffs, also nach vorangegangener Darstellung der vollen Wissenschaftslehre beantwortet werden.

Anmerkungen.

1. Sent. I. dist. 47. qu. 3. Blatt: 145; in der Ausgabe Venetiis 1507. ist auf Blatt 145 versehentlich dist. 48 gedruckt.

2. Prantl, Bd. 3. S. 325. Anm. 721.

3. Sent. II. dist. 3. qu 6. fol. 140. col. 1. num. 24. Plato autem secundum veritatem vocavit ideas cognitiones rerum, vel res ut cognitas, et non aliquas formas intellectui inhaerentes, vel per se subsistentes, sicut fabulose imposuit ei Aristoteles . . .

4. Sent. II. dist. 3. qu. 7. fol. 140. col. 2. num. 8.

5. Expos. aur. proem. lib. perierm.

6. Vgl. auch Scotus: Minges, der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus S. 82.

7. Prantl, Bd. 3. S. 344.

8. Summa tot. log. pars prima. cap. 15. pag. 32.

9. Es ist bemerkenswert, dass er sich dabei in vollem Einklang mit dem Stagiriten wähnt.

10. A. f. G. d. Ph. 1896. S. 433 f. On peut dire au point de vue historique que l'évolution du problème des universeaux suit une marche parallèle à celle de la psychologie.

11. Prantl, Bd. 3. S. 355.

12. Sent. I. dist. 2. qu. 7. F. Sic ergo omnes istae opiniones ponunt, quod universale et singulare sunt eadem res realiter, nec differunt nisi secundum rationem. Et in hoc discrepant a tribus opinionibus recitatis in tribus quaestionibus praecedentibus.

13. Ockham bekämpft diese Ansicht mit dem Hinweis, dass der Verstand die Sache in ihrer objektiven Struktur nicht ändern könne: Sent. I. dist. 2. qu. 7. L. Vgl. A. Stöckl, Bd. 2. S. 1000.

14. Sent. I. dist. 2. qu. 7. B . . . omnes, quos vidi concordant dicentes, quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete (Prantl, Bd. 3. S. 318. Anm. 689. und S. 356. Anm. 805, glaubt hier an Baconthorp erinnern zu sollen.) est realiter in individuo; quamvis aliqui dicant, quod distinguitur realiter (Prantl, Bd. 3. S. 365. Anm. 805. deutet dies als eine anspielende Bemerkung

auf die Lehre der strengen Thomisten und auch der Mehrzahl der Halbthomisten). Aliqui, quod tantum formaliter (Scotisten). Aliqui, quod mullo modo ex natura rei, sed tantum secundum rationem vel per considerationem (Prantl verweist auf Aegidius: Bd. 3. S. 262. Anm. 379. und S. 356. Anm. 805, Durandus S. 293 f. Anm. 559 f. und S. 356. Anm. 805. und Burleigh S. 300. Anm. 588. und S. 356. Anm. 805.) intellectus. Vgl. Biel, Sent. I. dist. 2. qu. 7. A.

15. Sent. I. dist. 2. qu. 7. F . . . omnes tamen conveniunt in hoc, quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus.

16. Vgl. Sent. I. dist. 8. qu. 3. B . . . est communis opinio modernorum, quod omnis species componitur ex genere et differentia, et quod omne genus dividitur per differentias in suas species.

17. Sent. I. dist. 2. qu. 7. C . . . in creaturis est quaedam forma, quae secundum rem et naturam nullam unitatem habet in se omnino. sed in se est naturaliter divisa, et habet solum unitatem secundum intellectum rationis (vgl. Prantls Ausführungen Bd. 3. S. 286. Anm. 509. und 515, S. 356. Anm. 805. über Mayron), ita, quod in primitate illius unitatis absque formali alicuis positivi adiectione in nullo individuo subsistit, ut est forma generis, quae est in rerum natura non est nisi divisa per formas specierum. Alia est forma, quae secundum rem et naturam in se sic est una et indivisa, et ab alia divisa, ut in suppositis nullo formali sibi addito subsistat ut est forma cuiuslibet speciei specialissimae, cuius unitas est non nisi secundum rationem indivisa, quantum est ex se quoad partes subiectivas. Vult ergo ista opnio, quod forma generis non est una simplex ex se, sed ex se est divisa; sed forma speciei ex se est una simplex. et ut sic est universalis. Sed ipsa forma ut signata in hoc supposito est particularis. Ita quod ista opinio ponit, quod tam forma generis quam speciei subsistit in ipsis singularibus, quamvis aliter et aliter.

18. Ibidem D. Alii ponunt, quod res secundum esse suum in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis (vide: Herveus, bei Prantl, Bd. 3. S. 267. Anm. 402. und S. 356. Anm. 805.), ita quod eadem res secundum unum esse, vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse, vel secundum aliam considerationem est singularis.

19. Ibidem E. Alii autem moderni ponunt, quod eadem res sub uno conceptu est universalis et sub alio conceptu est singularis (Vgl. Aureolus, bei Prantl, Bd. 3. S. 322. Anm. 706. und S. 356. Anm. 805). Unde dicunt, quod superioritas et inferioritas convenit tantum rei in comparatione ad intellectum. Nam secundum Avicennam I. metha. una et eadem res sub uno intellectu vel conceptu est singularis et sub alio est universalis. Vgl. Biel, Sent. I. dist. 2. qu. 7. A.

Hier haben wir Ockhams Conceptualismus schon deutlich vorgebildet, doch noch mit einem realistischen Einschlag behaftet, der erst durch die Fundierung der Universalienlehre auf den Terminismus vollends überwunden wird. (Vgl. Sent. I. dist. 2. qu. 7. Y.)

20. Sent. I. dist. 2. qu. 7. F. — Ockhams Widerlegurg ibidem U.

21. Ockham geht in seiner Widerlegung von der Annahme aus, dass das Universale ein natürliches Zeichen sei, dessen Universalität allein auf seiner Suppositionsfähigkeit beruhe. Selbst zugegeben der Satz: „tot essent universalia, quot intellectus“ bestehe zurecht, so könnten wir doch noch von einer „unitas per aequivalentiam“ reden, was für das Problem vollständig hinreiche. (Sent. I. dist. 2. qu. 8. J.)

22. Sent. I. dist. 2. qu. 7. F.

23. Ibidem F, CC wird z. B. Grosseteste (linco) angeführt.

24. Sent. Prol. I. MM.

25. Sent. I. dist. 2. qu. 7. T, CC, DD.

26. Ibidem S, T.

27. Summa tot. log. I. cap. 17. pag. 36 . . . universalia . . . etsi declarent substantias rerum. . . (ibidem pag. 37) . . . non . . . omnia universalia sunt signa accidentium, sed aliqua sunt signa substantiarum . . . .

Quodl. V. qu. 13.

28. Sent. I. dist. 2. qu. 7. J. . . . impossibile est individuum componi ex non hoc aliquid; ergo nullum universale est pars substantiae . . . (Ibidem BB.) . . sola singularia sunt substantiae et sola singularia sunt qualitates et nec species nec genera continentur isto modo sub genere substantiae . . . .

29. Ibidem T, CC, EE.

30. Ibidem F . . . nec est superius nec inferius nisi secundum intellectum considerantem modo dicto.

Quodl. V. qu. 13.

31. Quodl. V. qu. 13. Nam superioritas et inferioritas inter signa summitur ex hoc, quod unum significative sumptum praedicatur de pluribus quam aliud sumptum significative.

32. Hauréau, de la phil. scol. Paris 1850, tome second, p. 394.

33. Expos. aur. lib. praedicam. De oppositionibus . . omne, quod est in rerum natura necessario est res.

Sent. I. dist. 2. qu. 7. F . . . omne res positiva extra animam eo ipso est singularis.

34. Ibidem Y.

35. Sent. I. dist. 2. qu. 8. Q.

Expos. aur. proem. lib. perierm. Sic igitur illas III. opiniones reputo probabiles. Quae tamen sit vera vel falsa studiosi discutiant. Hoc tamen apud me est omnino certum, quod nec passiones animae nec universalia aliqua sunt res extra animam et de esse rerum sin-

gularium sive sint conceptae sive non. Biel, Sent. I. dist. 2. qu. 8. B. Ponit (scil. Ockham) adhuc duos modos, quos reputat aeque probabiles, comittens lectori, quem ex his voluerit amplecti.

36. Vgl. Prantl, Bd. 3. S. 342.

37. H. Hermelink, S. 100 f. Anm. 5.

38. Die Logik ist für Ockham mit Ausnahme der Kategorienlehre (Expos. aur. lib. praedicam. proem.) nicht speculativ sondern, wie Roger Baco und Johannes Gratiadei von Ascoli wollten, (vgl. Prantl, Bd. 3. S. 122, 313.) praktisch normativ (Expos. aur. proem.); sie ist eine rationale (vgl. Prantl, Bd. 3. S. 366. Anm. 843.), gegenüber den realen Wissenschaften (Expos. aur. proem.) durchaus selbständige Wissenschaft. Der Logiker braucht die Ergebnisse der Specialwissenschaften nicht zu kennen (Prantl, Bd. 3. S. 331. Anm. 744.). Trotzdem will er die Logik doch nicht allein als Organon gefasst wissen, was an die stoische Auffassung (Zeller, Bd. 2². S. [127.] 182. Lpz. 1879) anklingt. (Sent. I. dist. 8. qu. 3. O . . . logica est maxime necessaria ad metaphysicam, pro eo, quod logica duobis modis usitatur ad metaphysicam. Scilicet et secundum quod est instrumentum sicut usitatur et in aliis scientiis, et secundum quod propositiones metaphysicales sunt acceptae a dialectica et logica. Sicut dicit commentator VII. commen. II. et hoc idem dicit philosophus commen. XXXV.) — Vide Summa tot. log. I. cap. 66. pag. 127 f. Ideo dicendum est sicut prius, quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae aliquando est communis pluribus per praedicationem, aliquando vero est propria uni. Et ratio huius est, quia nihil est a parte rei, quin sit simpliciter singulare. Unde error illorum, qui credebant aliquid esse in re praeter singulare et quod Humanitas distincta a singularibus est aliquid in individuis, et de essentia eorum; induxit eos in illos errores, et multos alios logicales Hoc tamen ad Logicum non pertinet determinare, sicut dicit Porphyrius in prologo (Porphyr. Isagoge, ed. A. Busse, pag. 1.). Sed Logicus habet tantum dicere, quod suppositio simplex non est pro suo significato, sed quando est terminus communis supponens simpliciter, habet dicere quod suppositio simplex est pro aliquo communi suis significatis. Utrum autem illud commune sit in re vel non, ad eum non pertinet.

39. Vgl. H. Maier, S. 10.

40. Vgl. Denifle-Weiss, Bd. 2. S. 302. Anm. 1.

41. Sent. I. dist. 2. qu. 8 E. . . nihil est universale ex natura sua sed tantum ex institutione, illo modo quo vox est universalis, quia nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria. Et ideo sicut voces sunt universales per institutionem et praedicabiles de rebus, ita omnia universalia (Prantl verweist auf Durandus,

Bd. 3. S. 292. Anm. 551. und S. 357. Anm. 807.). Sed haec non videtur vera, quia tunc nihil ex natura sua esset species vel genus nec econverso. Et tunc aequaliter posset deus et substantia extra animam esse universale sicut quicquid quod est in anima; quod non videtur verum.

42. Ibidem C, D.

Vgl. Quodl. V. qu. 13.

43. Expos. aur. proem. lib. perierm.

44. Sent. I. dist. 2. qu. 8. C. Diese Meinung vergleicht Prantl. mit Aeusserungen der Scotisten. Bd. 3. S. 357. Anm. 807.

Expos. aur. proem. lib. perierm.

45. Sent. I. dist. 2. qu. 8. D . . . aliqua est vera res sequens actum intellectus, quae esset similitudo rei et propter hoc esset universalis, quia aequaliter omnia respiceret (Prantl verweisst auf Burleigh: Bd. 3. S. 299 f. Anm. 585 ff. und S. 357. Anm. 807.). [Wir führen diese Hinweise Prantls, deren Richtigkeit wir dahingestellt sein lassen, ja denen wir oft sceptisch gegenüberstehen, der Orientierung wegen an. Zur Zeit scheint es eben ausgeschlossen Sicheres zu berichten, da eine genauere Durchleuchtung der nachthomistischen Scholastik in einer Reihe von verlässlichen Einzelmonographien nicht vorliegt]. Sed haec opinio non videtur vera, quia nulla talis est ponenda, quia omne, quod est in intellectu, vel est actus, vel passio, vel habitus; sed nullum istorum posset poni ista res.

Expos. aur. proem. lib. perierm . . . Posset autem esse una opinio talis . . . passio animae . . . est aliqua qualitas animae (Vgl. Prantl, Bd. 3. S. 334, wo auf Aegidius hingewiesen wird. S. 261. Anm. 376 f.) distincta realiter ab actu intelligendi, quae est objectum intellectus terminans actum intelligendi; quae quidem qualitas non habet esse nisi quando est actus intelligendi et illa qualitas est vera similitudo rei extra, propter quod repraesentat ipsam rem extra et pro ipsa supponit ex natura sua sicut vox supponit pro rebus ex institutione. Sed sive illa opinio sit vera sive falsa contra ea sunt aliqua difficultates . . .

46) Sent. I. dist. 2. qu. 8. Q.

47. Ibidem D.

Expos. aur. proem. lib. perierm.

48. 3. ethicorum. Vgl. Expos. aur. proem. lib. perierm.

49. Im Sentenzencommentar führt Ockham I. dist. 2. qu. 8. D. die Trias: actus, passio, habitus; in Quodl. II. qu. 15: potentia, habitus, passio an.

50. Expos. aur. proem. lib. perierm.

51. Sent. I. dist. 2. qu. 8. Q.

Expos. aur. proem. lib. perierm.

52. z. B. Sent. I. dist. 2. qu. 8. N.

53. Quodl. V. qu. 13. Vgl. auch Prantl, Bd. 3. S. 359.

Vgl. Quodl. V. qu. 12. (Utrum universale sit singulare.) Das Universale ist in dem Sinn ein Singulare, dass es Eines der Zahl nach ist (quia vere est una qualitas mentis singularis et non est plures qualitates), nicht aber in dem Sinn, dass es ein Ding ausserhalb der Seele ist (nullo modo est res extra animam), oder dass es ein specielles Zeichen für ein Ding (terminus discretus) darstellt (universale est signum naturale vel voluntarium commune pluribus et non tantum uni).

54. Augustin nennt das fictum auch direkt species (imago, similitudo, phantasma) Sent. I. dist. 2. qu. 8. F.

55. W. G. Tennemann constatiert schon bei Scotus: Theoremata subtilissima IV. 1. Spuren dieser Vorstellungsart. (Gesch. d. Ph. Bd. 8. zweiter Teil, S. 860. Lpz. 1811).

56. H. Schwarz, S. 68.

57. Sent. I. dist. 2. qu. 8. E . . . universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima, nec extra animam, sed tantum habet esset obiectivum in anima.

58. Ibidem . . . universale . . . est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo.

59. Ibidem F.

60. Die Indifferenzlehre (J. Reiners, der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, S. 32 ff.) stellt das realistische Pendant zu Ockhams psychisch immanenter Auffassung des Universale als indifferenter Vorstellung dar. Dabei spielt bei Ockham die anschauliche Einzelvorstellung eine Rolle, während das Moment der Aufmerksamkeit von Adelard von Bath und später von Aegid beigezogen wird (H. Gomperz, Bd. 2. erste Hälfte, S. 194 f. und Reiners S. 35 der eben zitierten Schrift).

61. Sent. I. dist. 2. qu. 8. E. F.
Expos. aur. proem. lib. periern.
Biel, Sent. I. dist. 2. qu. 8. B.

62. H. Gomperz, Bd. 2. erste Hälfte, S. 195.

63. Prantl, Bd. 3. S. 337.

64. Sent. I. dist. 27. qu. 2. K . . . hoc tamen est mihi probabile, quamvis non affirmem, quod in intellectu praeter ipsum actum intelligendi, quando intelligitur aliquod commune ad plura, est aliquid in intellectu vel subiective vel obiective, quod est aliquo modo simile rei extra intellectae, quod a multis vocatur quasi quoddam idolum, in quo aliquo modo ipsa res cognoscitur, quamvis rem singularem cognosci in illo non sit aliud, quam ipsum idolum cognosci, nisi forte praeter hoc cognoscatur ipsum esse conceptum alicuius alterius.

65. Quodl. II. qu. 8. figmenta . . . sunt vere entia realia. Et similiter mendacia et impossibilia et entia rationis sunt entia realia . . .

66. z. B. A d l h o c h vgl. Cl. B a e u m k e r, W i t e l o S. 305 und K. S t a a b, S. 71 f.

67. Sent. I. dist. 2. qu. 8. D. (das zweite D)

68. Ibidem F.

69. Super universalia Porphyrii qu. IV. t. 1. p. 96 f. editio Vivès, Paris 1893. vgl. Anm. 55.

70. Sent. I. dist. 2. qu. 8. F. (wenn bei den Buchstaben kein besonderer Index hinzugefügt ist, so bezieht sich derselbe auf sein erstmaliges Vorkommen im Druck. Es wiederholt sich nämlich in dieser Quaestion die Buchstabenreihe D, E, F.)

71. Expos. aur. proem. lib. periorm.

72. T e n n e m a n n, Gesch. d. Ph. Bd. 8. zweite Hälfte, S. 861.

Es ist gewiss interessant, dass die sachliche Schwierigkeit, welche hier in der Theorie des Fiktum in die Erscheinung trat, bis heute die Denker nicht ruhen liess. In der Tat sind es dieselben Motive, die Descartes zur Annahme der Objectivität der idea in intellectu mit ihrem unvollkommeneren Sein (essendi modus longe imperfectior est . . . man erinnere sich an das „dünnere" Sein der Species) veranlassten, und die auch heute, besonders in der österreichischen Philosophie, infolge einer weiten Fassung des Gegenstandsbegriffs zu einer eingehenden Diskussion geführt haben (man denke z. B. an die Meinong'schen Objekte). War Descartes' Lehre die Kritik Gassendis gefolgt, so ist es heute Marty, der sich um die kritische Durchleuchtung der Sachlage besonders bemüht hat. (Vgl. A. K a s t i l, Studien zur neueren Erkenntnistheorie, I. Descartes, S. 38 ff. Halle 1909.

73. Expos aur. proem. lib. periorm.

Sent. I. dist. 2. qu. 8. B, Q.

74. vgl. Expos. aur. proem. lib. periorm . . . ipsa mihi videtur probabilior omnibus opinionibus.

75. Quodl. IV. qu. 19.

Sent. I. dist. 2. qu. 8. B. quod universale est conceptus mentis, et quod iste conceptus est realiter ipsa intellectio, ita quod tunc universale non esset nisi intellectio confusa rei, quae intellectio, quia ipsa non plus intelligitur unum singulare quam reliquum, ipsa esset indifferens et communis ad omnia singularia; et ita secundum quod esset magis confusa et minus confusa esset magis universale et minus universale (P r a n t l verweist auf Aureolos Bd. 3. S. 322. Anm. 706, S. 324. Anm. 716, S. 357. Anm. 807. — Das Hypothetische dieser Combination sei ausdrücklich hervorgehoben, vgl. z. B. die Verschiedenheit der Angaben Prantls, Bd. 3. S. 335. und S. 357. Anm. 807.) Vgl. Biel, Sent. I. dist. 2. qu. 8. A.

76. Vgl. Quodl. V. qu. 13 . . . est (scil. universale) aliquid in anima non obiective tantum . . . ergo subiective et per consequens est qualitas mentis.

Expos aur. proem. lib. periorm.

77. Biel, Sent. II. dist. 3. qu. 2. ante L.

Oft werden aber diese Begriffe doch wieder geschieden: vgl. Sent. I. dist. 30 qu. 1. P . . . reputo, quod apud philosophos illud est intentio, quod nos vocamus conceptum.

78. Summa tot. log. I. 1. cap. 12. . . Illud autem existens in anima, quod est signum rei, ex quo propositio mentalis componitur, — ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio animae, aliquando conceptus animae, aliquando passio animae, aliquando similitudo rei.

79. Werner, Bd. 2. S. 99.

Summa tot. log. I. 1. cap. 12. intentio animae vocatur quoddam ens in anima natum significare aliquid.

80. Vgl. Prantl, Bd. 3. S. 362. Anm. 823.

81. Vide Quodl. V. qu. 16.

82. A. f. G. d. Ph. 1897. S. 322.

83. Summa tot. log. I. 1. cap. 12. Aliquando enim dicunt, quod scil. intentio) non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas substantive existens in anima distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt, quod est actus intelligendi. Et pro istis ratio illa: frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Omnia autem, quae salvantur ponendo aliquod distinctum ab actu intelligendi possunt salvari sine tali distinctione. Eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi sicut illi ficto (im Text ficte — ?). Ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Bei der ersten Ansicht könnte man nach Ockham, Sent. I. dist. 27. qu. 3. H. und Biel, Sent. I. dist. 27. qu. 3. A. an eine Reminiscenz aus Aureolus denken, wenn nicht Prantl, Bd. 3. Anm. 700. S. 321. dagegen spräche. Darüber wird die Studie des P. Raymundus Dreiling O. F. M. „der Conceptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli,“ welche laut Bericht des Aschendorffschen Verlages bereits unter der Presse ist, gewiss näheren Aufschluss bringen.

Zur zweiten Ansicht will Prantl, Bd. 3. S. 334. bei Aegid, zur dritten bei Durand (nach gütiger Mitteilung Prof. Dr. M. Baumgartners wird eine demnächst erscheinende Breslauer Dissertation die Erkenntniskritik des Durandus zum Gegenstande haben) und Armand S. 335. Analogien gefunden haben. Auch bringt die von Prantl zitierte Belegstelle Expos. aur. proem. lib. periherm. noch eine weitere Auffassung, welche die intentio als species fasst, was an Scotus erinnern soll. Bd. 3. S. 335.

84. Sent. I. dist. 27. qu. 3. J.

85. Quodl. IV. qu. 19.



87. Sent. I. dist. 2. qu. 8. K.

88. Ibidem L.

89. Ibidem M . . . dico, quod potest concedi, quod aliqua propositio est vera in voce, quamvis non sit signum alicuius propositionis in mente de facto, quamvis quaelibet potest esse signum propositionis in mente. Et eodem modo concedo, quod quaelibet vox, quae est genus vel species potest esse signum generis vel speciei in mente . . . Vgl. P. L. 64. 405 B.

90. Centil. theol. concl. 3 . . . cum omne nomen sit vox significativa ad placitum.

91. Vgl. Prantl, Bd. 3. S. 340. Zeile 9 ff. und Anm. 774.

92. H. Gomperz, Bd. 2. erste Hälfte, S. 209 f.

93. De trinitate lib. XV. cap. 11. P. L. tom. 42. col. 1071.

94. Sent. I. dist. 27. qu. 2. A.

95. Prantl, Bd. 3. S. 339. Anm. 769.

96. Prantl, Bd. 3. S. 340.

97. Sent. I. dist. 2. qu. 3. D.

98. K. Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. 2. S. 117.

Sent. I. dist. 27. qu. 2. D. . . secundum beatum Augustinum XV. de. tri. c. 14. et 15 verbum nostrum de nostra scientia nascitur . . . Ex hoc arguo: omne quod potest de scientia nasci vel memoria est verbum . . .

99. Ibidem C ff.

Vgl. Biel, Sent. I. dist. 27. qu. 2. B.

100. Sent. I. dist. 3. qu. 5. P.

101. Sent. IV. qu. 12. R . . . similiter imaginativa potest mediantibus apprehensivis habitibus simul apprehendere partes montis aurei, puta per unum montem et per alium aurum, et hoc est imaginari montem aureum, simul habere actum imaginandi respectu montis et respectu auri, sive hoc sit per unum actum sive per plures; nam utrumque potest probabiliter dici.

102. Qnodl. V. qu 12.

Vgl. Περὶ ἑρμηνείας pag. 17a. Zeile 39. λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ᾽ ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστον. Boethius P. L. 64,318 D: Dico autem universale, quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non, ut homo quidem universale est, Plato vero eorum quae singularia sunt.

103. Expos. aur. proem. lib. praedicabil . . . universale est de pluribus praedicabile . . .

104. Expos. aur. lib. praedicabil. de genere.

105. Expos. aur. lib. praedicabil. de specie . . .

106. Ibidem . . . sicut genus non est de esse speciei nec pars eius, ita species non est de esse individui sed est quaedam intentio

in anima significans ipsa individua et est praedicabilis de eis non pro se, sed pro ipsis individuis . . . Notandum est, quod ordo praedicamentalis non componitur ex rebus extra animam, sed componitur ex conceptibus sive intentionibus in anima, quae non habent aliquem ordinem nisi quod unum est communius et dicitur de pluribus. Et illud vocatur superius et aliud est minus commune et dicitur de paucioribus et istud est inferius. Sicut animal praedicatur de omni homine, et de omni asino, et de omni bove, et sic de allis animalibus, et ideo est communius et superius; homo autem non praedicatur nisi de omni homine et non de asino, et ideo est minus communius et inferius.

107. Quodl. I. qu. 13 . . . nihil per talem cognitionem cognoscitur nisi singulare et singularia.

108. Expos. aur. proem. lib. praedicabil.

109. Sent. I. dist. 3. qu. 6. E . . : universale abstractum a materialibus non est perfectius ipso singulari.

110. Exp. aur. lib. praedicam, de oppositionibus . . . Et si dicatur, quod subjectum dicitur privari non propter hoc quod aliquid reale habet, sed propter hoc, quia habet privationem rei, ita quod privatio est in subjecto Hoc non valet, quia quaero: aut privatio est, aut non est. Si privatio est, et impossibile est, quod aliquid habeat existentiam vel sit, et non sit res nec aliquid. Igitur privatio est aliquid et res, et hoc est impossibile, cum nihil sit nisi subjectum et habitus. Si autem non sit, igitur non est in subjecto, quia illud quod nihil est in se, nihil est in alio. Et ideo est dicendum, quod privationes et etiam negationes non sunt a parte rei extra animam nisi res. Et ideo si privatio vel negatio non sit res, non est a parte rei.

Sum. in lib. Phys. pars I. cap. 10 . . . privatio non est aliquid in rerum natura extra animam quomodocumque distinctum a materia et forma, sed privatio, quae est extra, vel est materia secundum unam significationem, vel est forma expellenda secundum aliam significationem.

111. Quodl. V. qu. 17 . . . cecitas non est aliqnid ex parte rei in oculo, et per consequens nullibi est ex parte rei.

112. Sent. I. dist. 2. qu. 10. N . . . duo individua simplicia, se ipsis sine omni distinctione conveniunt et differunt.

Sent. I. dist. 2. qu. 7. F . . . omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis . . . .

Sent. I. dist. 2. qu. 6. RR . . . natura lapidis de se est haec. Ibidem P, Q, R, S.

Expos. aur. proem. lib. praedicabil . . .

Sum. tot. log. III. 2. cap. 27 . . . entitas et existentia non sunt duae res, sed illa duo vocabula: res, esse, idem et eadem significant.

Sent. I. dist. 5. qu. 1. Q . . . nihil est reale nisi singulare.

113. Stöckl, Bd. 2. S. 977.

114. Stöckl, Bd. 2. S. 974, Werner, Bd. 2. S. 125, 141.

115. Nebenbei darf wohl bemerkt werden, dass sich beide Probleme in der Erörterung Kants über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe wiederfinden (Kritik d. r. V. ed. Kehrbach, S. 241) wie E. F. Apelt richtig hervorgehoben. (Metaphysik Lpz. 1857. S. 278ff, 282 f.)

116. Expos. aur. proem. lib. praedicabil . . . nulla res est in individuo nisi materia particularis et forma particularis . .

117. Sent. I. dist. 2 qu. 6 RR.

118. Sum. in lib. Phys. I. cap. 7.

119. Vgl. dazu die Ausführungen Siebecks über Heinrich von Gent (H. Siebeck, die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik N. F. Bd. 93. Halle 1888. S. 211).

120. Sum. in lib. Phys. I. cap. 15.

121. Sum in lib. Phys. I. cap. 16 . . . potentia non est aliqua res existens in materia sed est ipsamet materia, et ipsa scilicet materia respectu formae substantialis est potentia et magis propria locutio est dicere, quod materia est potentia respectu formae substantialis, quam quod materia est in potentia respectu formae substantialis. . .

122. Sum. in lib. Phys. I. cap. 15. und 20.

123. Kritik d. r. Vernunft, ed. Kehrbach S. 241.

124. Vgl. S. Hessen.

125. Phys. A. 1, pag. 184a, 10 ff.

126. Sent. I. dist. 2. qu. 7. CC.

Vgl. auch Sent. I. dist. 3. qu 6. J, K.

127. Sum. in lib. phys. I. cap. 5.

128. Timaeus 51. C. ed. Stallbaum Bd. VII. S. 215.

129. Zu den Begriffen ὄν und τί vgl. Stoicorum veterum fragmenta vol. II. pag. 117.

130. Dabei übersetzen wir das ἔστι τι nicht wie Reiners mit existieren, sondern klarer mit: ein Etwas sein, welcher Ausdruck bei Plato Gegenständlichkeit und Existenz in sich fasst. Desgleichen das: . . . ἐστὶ τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν . . ., nicht mit: ein solches wahres Sein haben, sondern mit: Existenz und Wahrheit, d. h. Gegenständlichkeit haben dem entsprechend, wie wir sie wahrnehmen. Endlich ist dann λόγος mit Wort im Sinn von Geschwätz (μάτην), nicht mit „Gedanke“ wiederzugeben. Es erscheint dann die Frage nach der Existenz sowohl, als auch nach der Gegenständlichkeit der Idee bejaht! Beide Probleme sind miteinander verquickt.

131. περὶ οὐρανοῦ A. 9. pag. 277. b, 33 . . . μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης. . .

Das Verhältnis von εἶδος, μορφή zur ὕλη — andererseits das Verhältnis von ὕλη zum materalistisch gefassten Stoff (Vgl. Baeumker, das Problem der Materie in der griech. Phil. Münster 1890. etwa S. 294 f.),

also indirekt auch das Verhältnis der μορφή zu diesem Stoff ist Gegenstand der Untersuchung.

132. Stoicorum vet. fragm. vol. II pag. 48. fragm. 166.

133. Vgl. Reiners, der Nominalismus in der Frühschol. S. 2. Anm. 1.

134. Man beachte die Gleichsetzung von λόγος, τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία, εἶδος, μορφή . . . Vgl. M. Kappes, Aristoteles Lexicon S. 33 f.

135. H. Gomperz, Bd. II. 1. Hälfte, S. 79.

136 de legibus, lib. X. pag. 895 D. — ed. Stallbaum: X. 3. pag. 169.

137. περὶ Ἑρμηνείας 1. pag. 16a, 3 ff.

138. Vgl. E. Zeller, die Phil. der Grichen, Teil III, erste Abteilung. S. 88. Anm. 2. Lpz. 1909.

139. Vgl. E. Zeller, die Philosophie der Grichen, Teil III, erste Abteilung. S. 119. Anm. 2. Lpz. 1909.

140. Stoicorum vet. fragm. vol. II. pag. 117. fragm. 331.

141. Vgl. H. Gomperz, S. 80.

142. Stoicorum vet. fragm. vol. II. pag. 28 f.

143. Vgl. Prantl, Bd. I. S. 421. u. E. Zeller, Phil d Gr. Teil III. erste Abt. S. 89 und 125. Lpz. 1909.

144. H. Gomperz, S. 155.

145. Prantl, Bd. I. S. 636, H. Gomperz S. 208.

146. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium, ed. A. Busse, Berolini 1887. S. 56. f.

147. P. L. 64, S. 162 B.

148. Porphyrii Isagoge S. 57.

149. verbum und nomen bei Boethius im Unterschied zu dem allgemeineren Begriff „vox" vide: P. L. 64. 408. B, C, D.

150 Prantl, Bd. I. S. 627.

151. demselben scheint die Trennung von Aussage und Ausgesagtem unerheblich, was nebenbei bemerkt sei. (Prantl. Bd. II, S. 238. Anm. 556. Lpz. 1861).

152. P. L. 199. 877. B, C.

153. Scholia in Aristotelem collegit Chr. A. Brandis, Berolini 1836. pag. 28b, 12. vgl. Anm. 395.

154. P. L. 64, 162. B.

155 J. Reiners, d. Realismus in der Frühscholastik S. 17.

156. Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par M. V. Cousin, Paris 1836. pag. LXXVIII (Introduction) Anm. 1.

157. J. Reiners, d. Nominalismus in der Frühscholastik S. 21 ff.

158. S. 31b, 18 ff.

Nebenbei sei bemerkt, dass hier die Anmerkung unter * nicht wie irrtümlich angegeben, der Exegesis Porphyrs, sondern dem Kategorienkommentar Dexipps entnommen ist: vide: Dexippi in Aristotelis

categorias commentaria ed. A. Busse, Berolini 1888 pag. 6, Zeile 30. und pag. 7, Zeile 1 ff)

159. Vgl. die gleichlautende Stelle auf Seite 28b, 14 der Scholien . . . οἱ δὲ περὶ νοημάτων, ὡς Πορφύριος . . .

160. P. L. 64, 405 C, D, 406, 410 D.

161. P. L. 64, 402 B, C.

162. P. L. 64, 403 A.

163. P. L. 64, 403 B.

164. P. L. 64, 404 D.

165. P. L. 64, 410 B.

166. P. L. 64, 1106 A.

167. P. L. 199, 874 C, D.

Vgl. P. L. 199, 665 A.

168. Leider konnten Abaelards' „Glossulae super Porphyrium" in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden. Kraft einer testamentarischen Bestimmuug ist nämlich die Bibliothek der Stadt Lunel (Hérault), welche diese Handschrift verwahrt (Vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France Dép. — tom. XXI. Paris 1898. p. 167. n. 6.), nicht in der Lage dieselbe einer anderen Bibliothek leihweise auszufolgen. B. Geyer, der seinerzeit auf diese Handschrift verwies, beabsichtigt — wie ich höre — dieselbe in der vorbereiteten Festschrift für Prof. Dr. Cl. Baeumker zu edieren. Die von M. Grabmann gefundene Handschrift der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, (Vgl. Theol. Quartalschrift, Tübingen 1911. S. 538 ff.) wird natürlich mitzuberücksichtigen sein. Unsere im Text gegebenen Resultate erscheinen jedenfalls für sich als gesichert und dürften, soweit sich dies aus der vorliegenden französischen Paraphrase beurteilen lässt, durch die neue Edition nur weitere Bestätigung finden. Wir begnügen uns den Ansatz zum Conceptualismus aufzuweisen; eine Darstellung der Lehre Abaelards ist hier unsererseits durchaus nicht beabsichtigt. Wir verweisen vielmehr auf den in der Kölnischen Volkszeitung (No. 886. 53. Jahrgang, Mittwoch 9. Oktober 1912.) signalisierten Vortrag Geyers.

169. P. Abaelardi opera, tom. II. pag. 364 f. (Theologia christiana).

Ouvrages inédits d'Abélard, pag. 191 f. (Dialectica).

170. Vgl. Ockham, Sent. I. dist. 2. qu. 8. J.

171. Ch. de Rémusat, Abélard, tom. II. pag. 108.

172. J. Reiners, der Nominalismus in der Frühscholastik, S. 49 f.

173. Ebenda, S. 46. Anm. 3.

174. Vgl. Anm. 88, 89.

175. Expos. aur. proem. lib. praedicabil.

176. Fr. Ueberweg, Grundriss der Gesch. d. Phil. II. Teil. Berlin 1905. S. 342.

177. Sent. I. dist. 2. qu. 7. S.

178. Vgl. Anm. 88 und Expos. aur. lib. perierm. cap. 5.

Quodl. V. qu. 12 . . . universale est signum naturale vel voluntarium commune pluribus . . .

179. Vgl. G. Canella, il nominalismo e Guglielmo d'Occam pag. 199. besonders Anm. 2.

Sent. I. dist. 2. qu. 8. M. . . „signum subordinatum" (scil vox).

180. Prantl, Bd. 3. S. 339.

181. H. Gomperz, Bd. 2. erste Hälfte, S. 169.

182. Hume Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus von Dr. Alexius Meinong. S. 187.

183. Ebenda, S. 217.

184. Ebenda, S. 220.

185. Vgl. Kritik d. r. V. ed. Kehrbach, S. 144 f.

186. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 385.

187. Kantstudien, Bd. 6. Berlin 1911. (R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten) . . . „die Gedankenarbeit schiebt fortwährend zwei Ausgangspunkte und zwei Bewegungsrichtungen, eine empirische und eine speculative, eine realistische und eine idealistische ineinander; so muss eine schärfere Betrachtung in allen Hauptpunkten eine zwiefache Fassung, ein inneres Schwanken, einen unerträglichen Widerspruch erkennen, wie ihn z. B. von Altersher der Begriff der Substanz empfinden liess".

188. Sent. I. dist. 2. qu. 8. C.

189. Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart von K. Werner, S. 626 f.

190. A. f. G. d. Phil. 1897. S. 339.

191. Vgl. B. Hauréau, de la phil. scol. tom. II. pag. 446. „ . . . tout le système qui porte le nom de Guillaume d'Ockam a pour base cette substitution d'une psychologie vraiment scientifique aux imaginations décevantes de l'idéologie thomiste . . ."

192. Prol. Sent. VIII. C.

193. A. f. G. d. Ph. 1897. S. 320.

Verzeichnis der im vorangehenden Teildruck erwähnten Werke:

P. Abaelardi opera, ed. V. Cousin, Parisiis 1859.

Ouvrages inédits d'Abélard, ed. M. V. Cousin, Paris 1836.

E. F. Apelt, Metaphysik, Lpz. 1857.

Aristotelis opera, ed. Academia Regia Borussica, Berolini, A. 1831.

A. Augustini opera, ed. Migne.

Cl. Baeumker, das Problem der Materie in der griech. Phil. Münster 1890.

Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908.

G. Biel, Epitoma pariter et collectorium circa quatuor libros sententiarum, Lugduni 1519.

Boethius, ed. Migne.

Chr. A. Brandis, scholia in Aristotelem, Berolini A. 1836.

G. Canella, il nominalismo e Guglielmo d'Occam, Firenze 1907.

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1885.

H. Denifle, Luther und Luthertum, Mainz 1904. (zweiter Band bearbeitet von A. M. Weiss, Mainz 1909).

Dexippi in Aristotelis categorias commentaria, ed. A. Busse, Berolini 1888.

Durandi a Sancto Portiano, in Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor, Antverpiae 1566.

R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, in den Kantstudien, Berlin 1901.

H. Gomperz, Weltanschauungslehre (Bd. II erste Hälfte) Jena 1908.

M. Grabmann, Mitteilungen über scholastische Funde in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, in der Theol. Quartalschrift, Tübingen 1911.

B. Hauréau, de la phil. scolastique, Paris 1850.
H. Hermelink, die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906.
S. Hessen, individuelle Kausalität, Berlin 1909.

J. Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. K. Kehrbach, Lpz.
M. Kappes, Aristoteles-Lexicon, Paderborn 1894.
A. Kastil, Studien zur Erkenntnistheorie I. Descartes, Halle 1909.

H. Maier, an der Grenze der Philosophie, Melanchthon — Lavater — David Friedrich Strauss, Tübingen 1909.
Franciscus de Mayron, super 4 sententiarum libros, Venetiis 1507.
A. Meinong, Hume Studien, in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Klasse der kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien 1877.
P. Minges, der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus, Münster 1908.

W. v. Ockham, Centilogium theologicum, Lugduni 1495.
Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita per venerabilem inceptorem fratrem Guilielmum de Occham cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia, Bononiae 1496. [Zur Persönlichkeit Alberts vgl. Albert de Saxe, von M. Jullien, in der Revue augustinienne, tome XVI. pag. 26 ff. Louvain—Paris 1910].
W. v. Ockham, Quodlibeta septem, Argentinae 1491.
W. v. Ockham, super 4 libros sententiarum subtilissimae quaestiones earundemque decisiones, Lugduni 1495.
W. v. Ockham, Summa totius logicae, Venetiis 1508, Oxoniae 1675.
W. v. Ockham, Summulae in libros physicorum, Venetiis 1506.

Platonis opera, ed. Stallbaum.
Porphyrii Isagoge et in Aristot. Cat. Commentarium, ed. A. Busse, Berolini 1887.
C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendland 1855 ff.

J. Reiners, der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, Bonner Dissertation 1907.
J. Reiners, der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910.
Ch. de Rémusat, Abélard, Paris 1845.

J. v. Salisbury, ed. Migne.
H. Schwarz, die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, Lpz. 1895.
H. Siebeck, die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in der Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik, Halle 1888, 89.
H. Siebeck, Occam's Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung, im Archiv f. Gesch. d. Phil. Berlin 1897.

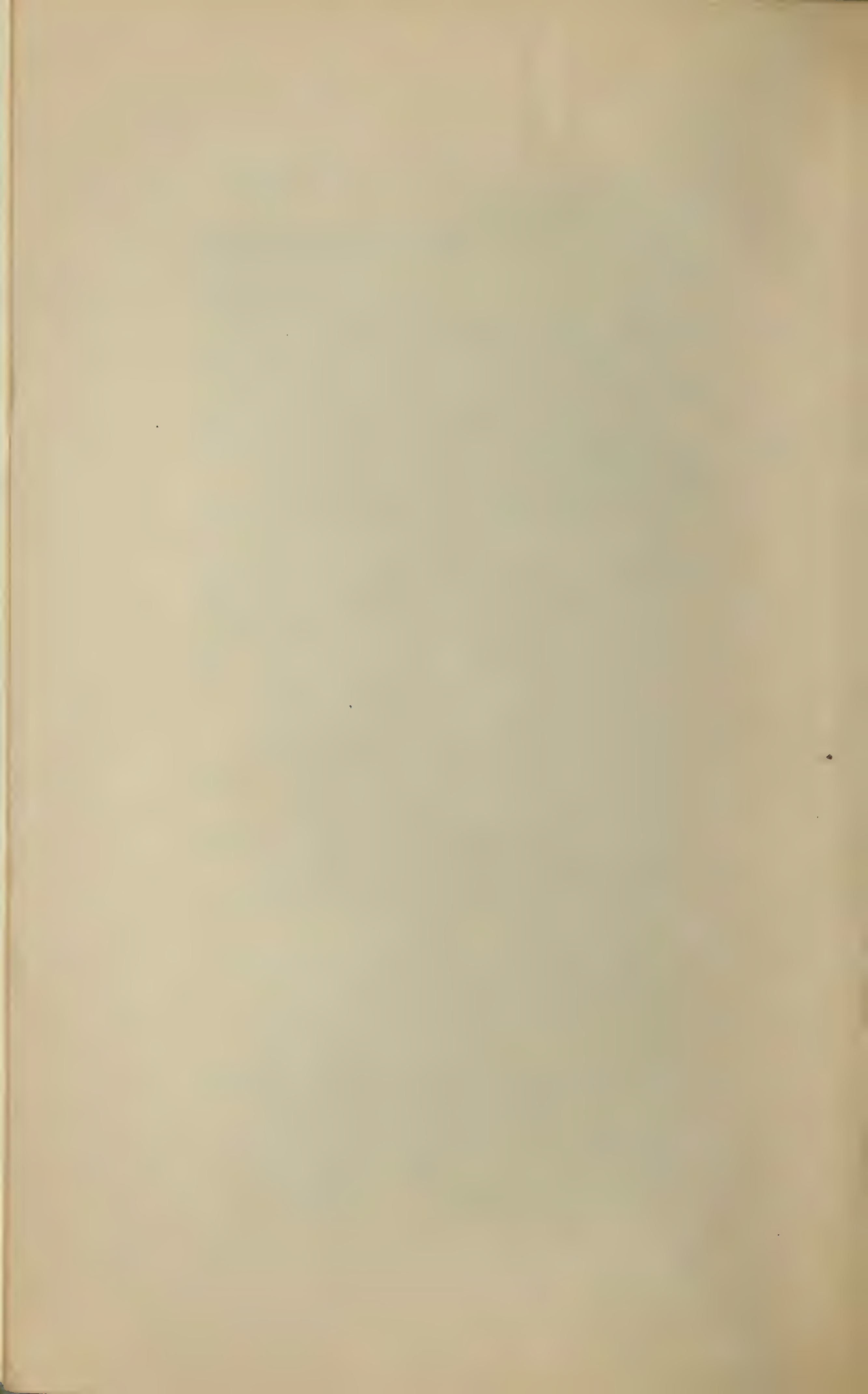
K. Staab, die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900, Paderborn 1910.
A. Stöckl, Geschichte der Phil. des Mittelalters, Mainz 1864—66.
Stoicorum veterum fragmenta collegit J. ab Arnim, vol. II. Lpz. 1903.

W. G. Tennemann, Gesch. d. Phil. Lpz. 1798—1819.

Fr. Ueberwegs Grundriss der Gesch. d. Phil. Zweiter Teil, Berlin 1905.

K. Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1881 ff.
K. Werner, Gesch. d. kathol. Theol. seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, Muenchen und Lpz. 1889.
M. de Wulf, le problème des universeaux dans son evolution historique du IX[e] au XIII[e] siècle, im Archiv f. Gesch. d. Phil. Berlin 1896.

E. Zeller, Philosophie der Griechen, Lpz. 1888 ff.



Curriculum vitae.

Am 17. Oktober 1885 zu Grussbach in Mähren geboren, wurde ich in der römisch-katholischen Religion erzogen, besuchte in Wien drei Jahre das K. K. Gymnasium der Benediktinerabtei „zu den Schotten", trat hierauf in das „Collegium Virginis Immaculatae" der Gesellschaft Jesu in Kalksburg ein, das ich am 6. Juli 1904 mit dem Zeugnis der Reife verliess.

Die Universitätsstudien begann ich an der Hochschule zu Strassburg, bezog aber schon am 9. November 1905 die Universität in Breslau, wo ich seitdem studierte.

Neben den theologischen Disciplinen, welche ich bei den Herren Professoren: v. Dobschütz, Ehrhard, v. Hase, Hoennicke, Hoffmann, König, Laemmer, Nikel, Pohle, Renz, Rothstein, Schmidt, Steinmann und Wobbermin hörte, beschäftigte ich mich mit historischen, nationalökonomischen, kunstgeschichtlichen, naturwissenschaftlichen und philologischen Fächern und besuchte die Vorlesungen der Herren Professoren: Grünhagen, Spahn, v. Wenckstern, Kautzsch, Lummer, Passarge, Supan, Franz, Kükenthal und Reitzenstein.

In erster Linie jedoch liess ich mir stets das Studium der Philosophie angelegen sein. Das Interesse zu diesem danke ich dem propädeutischen Unterricht meiner Erzieher in Kalksburg. Tiefer eingeführt wurde ich in dasselbe durch die Herren Professoren: Freudenthal, Hönigswald, Kühnemann, Lang, Stern, Ziegler und durch Docenten Dr. Kabitz, am weitgehendsten aber durch Professor Baeumker in Strassburg (derzeit in Muenchen) und Professor Baumgartner in Breslau beeinflusst.

Ihnen allen sei an dieser Stelle aufrichtig Dank gesagt. Dieser Dank gewinnt an Wärme, gedenke ich der besonderen Förderung, durch welche mich die Herren Professoren Baeumker, Ehrhard, Spahn und Steinmann verpflichtet haben, insbesondere jedoch Professor Baumgartner. Ihm danke ich ja Anregung und Anleitung zu dieser Untersuchung und stete hilfsbereite Anteilnahme an dem Fortgang meiner Studien.

